IRÉNIKON

Tome XXVIII — 3e trimestre 1955

L'Ascension d'Hénoch.

A mesure que l'histoire des origines de l'humanité recule dans la profondeur des temps et que nous savons que nous devons chiffrer par milliers les générations humaines qui ont précédé la révélation faite à Abraham, le problème de la situation religieuse de ces hommes innombrables se pose à nous de façon plus angoissante. Cette situation reste d'ailleurs, même après Abraham, même après Jésus-Christ, celle d'innombrables païens qui sont restés, qui restent en dehors de la sphère de l'évangélisation. Elle pose des problèmes capitaux du point de vue missionnaire, celui des valeurs religieuses du monde païen, celui du salut des infidèles.

Or, à cette question, l'Écriture elle-même nous répond. Saint Paul, s'adressant aux païens de Lystres, leur apprend que toute cette humanité païenne n'a pas été abandonnée de Dieu, mais qu'il s'est manifesté à elle « en lui donnant les pluies et les saisons fécondes » (*Act.*, 14, 17). Que les Juifs donc ne s'enorgueillissent pas de leur privilège, car « Dieu ne fait pas acception de personne » (*Rom.*, 2, 11). Les Juifs seront jugés selon la Loi de Moïse, les Gentils selon la loi « inscrite dans le cœur » (2, 15). Si nous n'admettons pas cela, dira plus tard saint Justin, « nous en arrivons à tomber dans des conséquences absurdes, par exemple que ce n'est pas le même Dieu qui existait au temps d'Hénoch et de tous les autres qui n'avaient pas la circoncision et n'observaient ni les sabbats, ni le reste »[1].

* * *

1. *Dialog.*, 23, 1.

Qui est Hénoch ? Le chapitre V de la *Genèse* est le livre « des générations d'Adam ». Il nous rapporte l'histoire des dix générations qui vont d'Adam jusqu'à Noé. Une autre tradition, dont témoigne l'*Épître II de Pierre* connaît seulement sept générations, puisque Noé introduit la huitième (*II Petr.*, 2, 5). Cette généalogie des patriarches prédiluviens n'est pas d'ailleurs propre à la tradition juive. Nous la retrouvons dans les récits babyloniens [1]. Elle y constituait le récit stylisé de ce que nous savons maintenant avoir été des milliers de siècles de l'histoire humaine. L'historien sacré a incorporé cette tradition païenne dans son récit afin de montrer la dépendance à l'égard de Yahweh de l'humanité totale, la souveraineté du vrai Dieu sur l'histoire universelle.

Or parmi les patriarches prédiluviens, Hénoch brille d'un particulier éclat, et c'est pourquoi c'est lui que mentionnait Justin. Le texte biblique dit en effet à son sujet ces mystérieuses paroles : « Hénoch marcha avec Dieu. Tous ses jours furent de trois cent soixante-cinq ans. Puis il disparut, parce que Dieu l'avait pris » (*Gen.*, 5, 22-24). Quatre traits sont à relever dans cette brève notice : Hénoch est le septième patriarche depuis Adam, comme le soulignera l'*Épître de Jude* (14) ; et dans le Code sacerdotal, auquel appartient ce passage, ce nombre a un sens sacré. Il vit trois cent soixante-cinq ans, ce qui correspond à une année d'années et est signe également de perfection. Mais surtout il est dit qu'il marcha avec Dieu, ce qui signifie qu'il vécut dans sa familiarité et fut introduit dans ses secrets. Je laisse de côté pour l'instant son mystérieux enlèvement [2].

La tradition à laquelle la *Genèse* fait allusion brièvement nous montre donc en Hénoch un sage des temps antiques. C'est aussi ce que nous dit l'*Ecclésiastique* : « Hénoch fut trouvé juste, il marcha avec Dieu, exemple de science pour les nations » (44, 16). Il est ainsi le modèle, l'exemple des nations, c'est-à-dire des non-juifs. Cela, nous le trouvons abondamment développé, vers la même époque que l'*Ecclésiastique*, dans des livres juifs non canoniques. Le *Livre d'Hénoch*, que cite l'*Épître de*

1. Staerk, *Die sieben Säulen der Welt*, dans *Z. N. W.*, 1936, p. 242 et sv.
2. Odeberg, *'Ενώχ*, dans *T. W. N. T.*, II, p. 553.

Jude, nous montre Hénoch à qui l'ange Uriel révèle les secrets célestes. C'est lui, nous dit le *Livre des Jubilés*, « qui a enseigné aux hommes l'écriture, la science et la sagesse et qui écrivit le premier sur les signes du ciel dans leurs rapports avec les mois et les saisons » (4, 17-18). Nous retrouvons à travers tout cela les traits de l'antique sage babylonien interprété à la lumière de la révélation juive [1].

Cette interprétation, le judaïsme postérieur paraît la renier. Sans doute était-il heurté par les éloges décernés à un homme étranger à la race d'Abraham. Ceci apparaît déjà dans les derniers ouvrages de la Bible écrits en grec. Dans la traduction grecque de l'*Ecclésiastique*, Hénoch n'est plus modèle de science, mais de pénitence (44, 16). Le *Livre de la Sagesse* le montre retiré par Dieu du milieu des pécheurs, « de peur que la malice ne pervertît son âme » (4, 11). Philon d'Alexandrie voit en lui un exemple de pénitence [2]. Les rabbins iront jusqu'à voir en lui « un hypocrite, tantôt pieux, tantôt criminel » [3].

Ce sont au contraire les chrétiens qui l'exalteront. N'est-il pas une preuve que le salut n'est pas réservé aux Juifs, mais que tous les hommes y sont appelés et qu'il n'est pas lié aux observances juives mais à la foi qui leur est antérieure ? C'est ainsi que nous lisons dans l'*Épître aux Hébreux* : « C'est à cause de sa foi qu'Hénoch fut enlevé pour ne pas voir la mort. Avant son enlèvement il est dit en effet qu'il avait plu à Dieu. Or on ne peut plaire à Dieu sans la foi, car pour s'approcher de Dieu il faut croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent » (11, 5-6).

Ce texte est peut-être le plus important de toute l'Écriture sur la situation religieuse du monde païen. Il affirme en effet qu'il y a une possibilité de salut pour tout homme et quelles sont les conditions de ce salut. Or ces conditions se ramènent à la foi au Dieu vivant. Cette foi s'exprime au niveau de chacune des alliances. Pour le chrétien, elle est foi en l'alliance parfaite conclue par Dieu en Jésus-Christ avec la nature humaine. Pour

1. Voir S. B. FROST, *Old Testament Apocalyptic*, p. 165.
2. *Sur Abraham*, 17.
3. *Midrash Rabba Gen.*, 5, 24.

le Juif qui n'a pu connaître Jésus-Christ, elle est foi en l'alliance conclue par Yahweh avec Abraham et Moïse. Pour le païen qui n'a pu connaître ni Jésus-Christ ni même Abraham, elle est foi en l'alliance conclue par Dieu avec les nations.

Le texte de l'*Épître aux Hébreux* précise le contenu de cette foi, condition du salut, pour ceux qui n'ont pas connu la révélation d'Abraham et de Jésus, c'est-à-dire pour les païens. Elle comporte d'abord la croyance à l'existence d'un Dieu personnel. Mais elle implique aussi que ce Dieu intervient dans les choses humaines. C'est un Dieu rémunérateur. Seulement cette action de Dieu est celle qui se manifeste par ses grandes œuvres dans la création, expression de sa providence et de sa fidélité, selon les promesses faites à Noé. Et la rémunération implique que l'homme doit se conduire selon la justice, non pas selon celle de la Loi révélée, mais celle qui est inscrite dans le cœur de tout homme.

On a remarqué que cette affirmation d'un Dieu personnel et providentiel est bien, en effet, ce que les païens eux-mêmes, au temps de l'*Épître aux Hébreux*, considéraient comme pouvant être connu des hommes pieux [1]. Ainsi Épictète écrit : « Les philosophes disent que ce qu'il faut connaître d'abord c'est qu'il y a un Dieu et que sa providence s'étend à tout l'univers » (2, 14, 11). Et Plutarque : « Il ne faut pas seulement connaître que Dieu est immortel et bienheureux, mais aussi qu'il est ami des hommes, qu'il les protège et qu'il les aide » [2]. Ainsi la condition posée par l'Écriture au salut s'est bien trouvée effectivement réalisée dans le monde païen. Hénoch apparaît ainsi comme le prototype même du salut des païens [3].

Une antique prière liturgique a bien décrit, à l'occasion d'Hénoch, cet appel au salut adressé à tous les païens : « O Dieu qui as ouvert à tous les hommes les portes de la miséricorde, ayant montré à chacun, par la science inscrite en lui et le jugement de la conscience, que l'éclat de la beauté ne dure pas, que les richesses ne sont pas éternelles, mais que la conscience fondée

1. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 345.
2. *Comm. not.*, 32.
3. Voir S. Thomas, *S. T.*, IIa IIae, II, 3.

sur la foi demeure seule sans déception, s'élevant à travers les cieux avec vérité et saisissant par la main la joie future, exultant déjà en esprit avant que la promesse de la résurrection ne soit proposée...»[1]. Telle est bien la foi de l'âme païenne, jetant vers un Dieu dont elle a pu reconnaître à travers l'ordre du monde l'existence et l'amour, un cri de confiance, dont elle ne sait pas encore qu'il est exaucé, mais qui assure le salut de ceux qui n'ont pu connaître d'autres révélations.

* * *

On remarquera que ce passage parle de la foi d'Hénoch « s'élevant à travers les cieux ». Ceci est une allusion certaine à son ascension, mais l'entend en un sens purement intérieur. Eric Peterson a montré qu'il s'agissait là d'une polémique contre les spéculations des Apocalypses juives sur les voyages célestes d'Hénoch[2]. Mais il reste que cette interprétation minimise le sens du texte de la *Genèse* et de celui de l'*Épître aux Hébreux*. L'un et l'autre nous parlent bien d'un « transfert » ou d'un « enlèvement » d'Hénoch. Ce point qui est le plus caractéristique de son histoire demande à être élucidé.

L'enlèvement d'Hénoch se rattache à deux idées différentes. Dans la couche la plus ancienne de la tradition, qui est représentée par le *Premier livre d'Hénoch*, que nous possédons dans une traduction éthiopienne, et qui se rattache sans doute à des traditions babyloniennes, l'enlèvement d'Hénoch est un rapt, analogue à celui de saint Paul « enlevé au troisième ciel », au cours duquel Hénoch contemple les secrets de la cosmologie céleste et est initié aux desseins de Dieu, de façon à pouvoir ensuite en rendre témoignage auprès des hommes. On se souviendra d'ailleurs que ces voyages célestes se rencontrent fréquemment dans la littérature juive de la même époque. Nous possédons une *Assomption* de Moïse, une *Ascension* d'Isaïe, qui se rattachent au même genre. C'est ce genre que Dante renouvellera de façon incomparable dans la *Divine Comédie*.

1. *Const. Apost.*, 33, 3.
2. *Henoch im jüdischen Gebet und in jüdischer Kunst*, dans *Eph. lit.*, 1948, pp. 413-417.

Voici comment cette ascension débute dans le *Livre d'Hénoch* : « Or la vision m'apparut ainsi : voici que des nuages m'appelèrent et les vents me firent voler. Ils m'emportèrent en haut. J'entrai jusqu'à ce que je fusse arrivé près d'un mur construit en pierres de grêle. Des langues de feu m'entouraient et j'approchais d'une grande maison. Son toit était comme le chemin des étoiles : au milieu se tenaient des chérubins de feu et son toit était d'eau » (14, 8-11). Hénoch s'avance ainsi de demeure en demeure. Il contemple les séjours célestes ; ceux des anges déchus, ceux des âmes qui attendent le jugement. Il pénètre dans le Paradis et y voit l'arbre de vie. Enfin il est admis auprès de la grande Gloire environnée des sept archanges [1].

Au cours de ses voyages célestes, Hénoch est initié aux secrets de l'histoire du monde. Voici comment il les expose dans le *Second Hénoch*, ouvrage chrétien que nous possédons en vieux slave : « Avant que toutes choses ne fussent et avant que la création n'eût lieu, le Seigneur établit le Siècle de la création ; et après cela il fit toute sa création visible et invisible ; et après cela il créa l'homme à son image. Le Seigneur divisa le Siècle en temps en en heures, pour que l'homme médite les changements du temps et leurs fins. Quand s'achèvera toute la création que le Seigneur a faite et que tout homme ira au Jugement de Dieu, alors les temps périront, et tous les justes qui échapperont au Jugement de Dieu, s'en iront au Grand Siècle » [2].

On voit ainsi à quoi correspond l'ascension d'Hénoch. Celui-ci est enlevé dans le ciel pour contempler les secrets des desseins de Dieu, afin de pouvoir témoigner auprès des hommes. Il exhorte à la conversion le monde pécheur qui précède le Déluge et lui annonce le Jugement qui va le frapper. Il est également envoyé en mission auprès des anges coupables pour leur annoncer leur châtiment. Mais de toutes manières l'accent est mis sur la signification missionnaire de son ascension. Hénoch est l'apôtre païen d'un monde païen. Il est le témoin du vrai Dieu au milieu d'un monde qui s'enfonce dans l'idolâtrie. Il est inspiré de Dieu pour accomplir cette mission, comme les prophètes le seront

1. *Jubilés*, 4, 17 ; 10, 17.
2. Trad. VAILLANT, p. 62-63.

au temps de l'alliance mosaïque et les apôtres au temps de l'alliance christique. Son ascension préfigure celles d'Ézéchiel et de saint Paul.

Hénoch apparaît ainsi comme un prophète de l'alliance cosmique. Le prophète est celui que Dieu introduit dans le secret de ses desseins pour qu'il en témoigne auprès des hommes. Les mystères auxquels Hénoch est introduit sont ceux du cosmos, puisqu'il se rattache à l'alliance cosmique. Et nous pouvons laisser ici de côté l'utilisation que les auteurs d'apocalypses ont fait de lui pour annoncer les événements de l'histoire juive. Mais le cosmos dont il est le prophète est historique et sacré. Il est le premier aspect du dessein de Dieu. Il est sa création et il est orienté vers une fin. Le déluge est le jugement au niveau de l'alliance cosmique. Et Hénoch est le prophète du déluge. Il atteste aussi que Dieu n'a jamais cessé d'envoyer ses messagers auprès des hommes, même aux époques de l'alliance cosmique, qu'il y a des apôtres du monde païen, qui ont annoncé aux hommes l'existence d'un Dieu personnel et les secrets de sa providence dans le monde. Ce n'est pas sans raison que la tradition rapprochera ainsi Hénoch et Élie, les deux grands prophètes des premières alliances.

* * *

Mais il y a une autre série de textes où l'ascension d'Hénoch a un autre sens et n'est plus en rapport avec sa mission prophétique, mais avec sa destinée future. Il ne s'agit plus d'une ascension provisoire, d'un rapt, après lequel Hénoch reprend sa vie parmi les siens, mais, au terme de cette vie, d'un enlèvement qui le transporte vivant dans son âme et son corps dans les demeures célestes pour y vivre à jamais. Cet aspect de l'ascension d'Hénoch est également capital pour notre propos, car il constitue un des témoignages principaux de l'accès des païens à la béatitude céleste et constitue, comme le dit l'*Épître aux Hébreux*, un témoignage rendu à la sainteté d'Hénoch, sanctionnée par le jugement de Dieu.

Dans les plus anciens textes, il semble qu'il soit seulement affirmé — et c'est d'ailleurs pour nous l'essentiel — qu'au terme de sa vie Dieu « a pris » Hénoch, c'est-à-dire qu'il a été transféré

vivant de ce monde dans celui de la gloire (*Gen.*, 5, 24). C'est aussi ce que déclare l'*Ecclésiastique*, qui le compare en cela aussi à Élie (44, 16) et le livre de la *Sagesse* (4, 11). Le *Premier Hénoch* ne paraît pas connaître cette ascension définitive. Mais le *Second Hénoch* la décrit : « Pendant qu'Hénoch conversait avec son peuple, le Seigneur envoya des ténèbres sur la terre et elles couvrirent les hommes qui se tenaient avec Hénoch. Et les anges se hâtèrent, prirent Hénoch et l'emmenèrent au ciel supérieur et le Seigneur l'accueillit et le plaça devant sa face à jamais »[1]. Et l'*Épître aux Hébreux* confirme le fait : « Par la foi Hénoch fut transféré, en sorte qu'il ne vit pas la mort » (11, 5).

Il est certain que cette ascension d'Hénoch pose de multiples problèmes. Le premier était pour les chrétiens la possibilité de l'entrée au Paradis, avant que le Christ ne l'eût ouvert. Ceci pourtant n'a pas arrêté l'auteur chrétien de l'*Ascension d'Isaïe*. Il nous montre Isaïe montant au septième ciel, dans un rapt : « Et je vis là une lumière merveilleuse et des anges sans nombre. Et là je vis tous les justes depuis Adam. Je vis là saint Abel et tous les justes. Je vis Hénoch et tous ceux qui avec lui sont dépouillés des vêtements de la chair et je vis leurs revêtements de gloire. Mais ils n'étaient pas assis sur leur trône et leur couronne de gloire n'était pas sur eux » (9, 6-10).

On notera la réserve finale. Il y a une couronne de gloire que les justes n'ont pu recevoir avant le Christ. Mais ceci ne veut pas dire que leur sort, après la mort, ne soit pas déjà un sort bienheureux. Le *Premier Hénoch* distingue des demeures multiples dans les habitats célestes et oppose celles des pécheurs où ils sont malheureux et celles des justes où ils jouissent déjà d'une béatitude. Il ne faut pas oublier par ailleurs que les demeures de béatitude sont elles-mêmes multiples, que le Paradis est une montagne qui contient des zones multiples et que les cieux s'étagent en sept sphères successives. L'ascension d'Hénoch au septième ciel ne signifie donc pas qu'il soit déjà entré dans la béatitude définitive, mais que son sort est déjà un sort bienheureux et que ceci est un témoignage rendu par Dieu à sa sainteté.

1. C. 18, trad. VAILLANT, p. 65.

Une autre question est celle de l'ascension corporelle d'Hénoch. Il est dit en effet que son âme ne s'est pas séparée de son corps, mais qu'il a été enlevé vivant, en âme et en corps, dans le ciel supérieur. Il est sûr que la résurrection du corps est attendue seulement pour la fin des temps. Mais déjà, pour l'ensemble des Pères, cette résurrection eschatologique est anticipée pour les saints de l'Ancien Testament au temps de la résurrection du Christ, conformément à *Mth.*, 27, 52 : « Les corps de beaucoup de saints défunts ressuscitèrent et, après sa résurrection, ils entrèrent dans la ville sainte (= le ciel) ». L'Église a précisé que cette anticipation était sûre au moins pour la Sainte Vierge. Or dans le cas d'Hénoch, auquel la tradition joint celui d'Élie, nous sommes en présence d'une anticipation antérieure encore. Ils sont les premières préfigurations de l'Ascension du Christ et de l'Assomption de la Vierge [1].

Cette affirmation de l'assomption corporelle d'Hénoch en préfiguration de la résurrection future sera l'enseignement courant des Pères. Je n'en retiendrai qu'un des premiers témoignages, celui de saint Irénée. Il apporte comme argument en faveur de la résurrection corporelle le précédent d'Hénoch et il écrit : « Jadis Hénoch, ayant plu à Dieu, fut enlevé dans son corps, préfigurant l'enlèvement des justes : son corps pas plus que celui d'Élie, n'a été un empêchement à son transfert et à son assomption. Ce sont en effet ces mêmes mains (le Fils et l'Esprit), qui les avaient modelés à l'origine, qui ont accompli leur translation et leur assomption. Les mains de Dieu en effet s'étaient accoutumées en Adam à adapter, à tenir, à porter, à emporter, à déposer celui qu'elles avaient formé » [2].

Ainsi Dieu est maître de disposer comme il l'entend de ces corps qu'il a faits. Or, continue Irénée, « où le premier homme avait-il été placé ? Évidemment dans le Paradis, comme il est écrit. C'est de là qu'il fut expulsé dans ce monde, pour n'avoir pas obéi. C'est pourquoi les presbytres, qui sont les disciples des Apôtres, disent que ceux qui ont été transférés ont été

1. Voir R. L. P. Milburn, *Early Christian Interpretations of History*, 1954, pp. 185-186.

2. *Adv. Haer.*, 5, 5, 1.

transférés là — le Paradis en effet à été préparé pour les hommes justes et porteurs de l'Esprit ; c'est là aussi que Paul fut introduit et entendit des paroles ineffables — et qu'ils demeurent là jusqu'à la consommation, inaugurant l'incorruptibilité »[1].

Ce texte étonnant marque la souveraine liberté avec laquelle le Dieu qui a fait les corps dispose de ces corps. Il nous rapporte ensuite cette tradition primitive recueillie par Irénée, selon laquelle Hénoch a été transporté au Paradis et y demeure jusqu'à la consommation. Nous savons par ailleurs que pour Irénée le Paradis n'est que le seuil du Royaume à venir. Mais ce Paradis, Hénoch y a été introduit exceptionnellement avec son corps. Saint Éphrem reprendra l'idée d'Irénée. Dans la géographie paradisiaque qui est la sienne, le Paradis dont il est ici question est le Paradis extérieur. C'est celui dans lequel Adam avait été introduit. C'est celui où les saints déjà ressuscités sont entrés. Car on ne peut entrer au Paradis qu'avec son corps. C'est là en particulier que se trouve Hénoch : « Un des saints a fendu l'air avec son char. Les anges joyeux sont venus au-devant de lui, en voyant un corps dans leur domicile »[2].

Il est remarquable que la doctrine de l'assomption corporelle d'Hénoch qui reste imprécise dans l'Ancien Testament et le judaïsme, apparaisse au contraire comme une affirmation très nette de la tradition chrétienne la plus antique. Les ouvrages en effet qui l'enseignent sont l'*Ascension d'Isaïe*, le *Second Hénoch*, les traditions des presbytres, l'*Épître aux Hébreux*. Nous sommes donc là en présence d'une affirmation chère au christianisme. Elle atteste que, pour les premiers chrétiens, le corps même d'Hénoch avait été associé à son salut. Ainsi Hénoch dans l'ordre de l'alliance cosmique, comme Élie dans l'ordre de l'alliance mosaïque sont apparus comme des préfigurations de la résurrection du Christ.

* * *

Ainsi à travers la mystérieuse figure du saint babylonien,

1. *Ibid.*, 5, 5, 1.
2. *Hymn. Parad.*, 6, 23 ; voir Jean DANIÉLOU, *Terre et Paradis chez les Pères de l'Église*, dans *Eranos Jahrbuch*, XXII (1954), p. 454.

l'Écriture nous donne d'admirables lumières sur les immenses périodes qui ont précédé l'élection d'Abraham et en général sur le salut des « infidèles », si le mot a un sens quand il s'agit en réalité du stade primitif de la foi. Elle nous apprend qu'il y a dans cet ordre des hommes qui ont cru au vrai Dieu et à sa providence. Elle nous assure qu'ils ont été agréables à Dieu. Elle nous affirme qu'ils sont sauvés et ont joui dès leur mort de la joie paradisiaque. Elle nous montre même parmi eux des saints [1]. Ils apparaissent ainsi auprès de Dieu comme les intercesseurs des âmes innombrables qui n'ont connu Jésus-Christ ni dans la plénitude de la présence, ni dans la certitude des prophéties, mais dans cette rectitude du désir, dont la théologie dit qu'elle est déjà un baptême. Ils sont le mystérieux avent de Jésus-Christ dans l'âme païenne.

J. DANIÉLOU.

1. Saint Hénoch est mentionné le 3 janvier au Martyrologe romain.

Mariologie biblique et liturgie byzantine.

A côté des textes scripturaires majeurs que l'Église a toujours interprétés comme des témoignages inspirés sur le mystère de la Mère de Dieu, les Pères et la liturgie ont cru devoir retenir de nombreux autres textes et images bibliques pour la glorification de Marie. Or il est certain que très souvent cette application de la Bible à la Vierge paraît difficilement concorder avec le sens littéral et immédiat des passages utilisés. Aussi l'exégèse biblique moderne, avec sa méthode rigoureusement scientifique d'interprétation littérale des textes, pourrait-elle dans bien des cas considérer cette utilisation de l'Écriture comme un hommage à la Vierge relevant uniquement de la piété et dépourvu, de ce fait, de toute portée théologique. Ainsi donc est posé, pour le liturgiste comme pour le bibliste, le problème des origines et de la signification théologique de la tradition mariale de l'Église. Cette tradition est-elle toujours le fait de la seule piété ? Peut-elle tenir dans certains cas d'une exégèse authentique ? Telle est la question que nous examinerons dans le présent article en nous limitant à la liturgie byzantine.

* * *

Commençons par rappeler dans ses grands traits l'inspiration biblique des fêtes mariales que comporte cette liturgie. Nous y voyons tout d'abord un système de lectures bibliques qui sont à peu près les mêmes pour toutes les fêtes. Aux grandes vêpres des fêtes de la Nativité de la Vierge, de l'Annonciation, de l'Assomption ainsi qu'à celles des fêtes dévotionnelles de l'Intercession ou des icones vénérées, on lit toujours les trois mêmes péricopes : *Gen.*, 28, 10-17 (le songe de Jacob), *Ézéch.*, 43, 27-44, 4 (la vision de la porte fermée du Temple) et *Prov.*,

9, 1-11 (le banquet de la Sagesse). A la fête de la Présentation de la Vierge au Temple, la première et la troisième de ces lectures sont remplacées respectivement par *Exode*, 40, 1-5, 9-10, 16, 34-35 (la dédicace du Tabernacle par Moïse) et *III Royaumes (I Rois)*, 8, 1-11 (dédicace du Temple de Salomon). A la fête de l'Annonciation aux trois péricopes habituelles on ajoute deux autres lectures : *Exode*, 3, 1-8 (la théophanie du buisson ardent) et *Prov.*, 8, 22-30 (discours de la Sagesse sur ses origines). La fête de la Purification, à la fois fête mariale et fête de Notre-Seigneur, comporte des lectures qui lui sont propres : 1) une leçon composée d'extraits de la législation mosaïque concernant la consécration à Dieu des premiers-nés d'Israël (*Exode*, 13, 1-3, 10-12, 14-16, *Lév.*, 12, 1-4, 6-8, *Nombres*, 8, 16-17) ; 2) *Isaïe*, 6, 1-12 (vision du prophète et sa vocation au Temple de Jérusalem) ; 3) une leçon composée d'extraits de la prophétie sur l'Égypte (*Is.*, 19, 1-6, 12, 16, 19-21) [1].

A ces péricopes vétéro-testamentaires s'ajoutent des textes du Nouveau Testament, qui sont lus aux matines et à la messe de ces fêtes. Les matines de toutes les fêtes mariales byzantines comportent la lecture de *Luc*, 1, 39-56 (Visitation et *Magnificat*) ; la seule dérogation à cette règle est encore la Purification, dont le formulaire remplace la péricope précédente par *Luc*, 2, 25-32 (le *Nunc dimittis*). Quant aux messes de ces fêtes, leur épître est tantôt *Phil.*, 2, 5-11 (humiliation volontaire et exaltation du Fils de Dieu) [2], tantôt *Hébr.*, 9, 1-7 (description du Tabernacle de l'Ancienne Alliance) [3]. Pour ce qui est de l'évan-

1. Le choix de la première lecture des vêpres de la Purification s'explique tout seul. La deuxième a été choisie à cause de l'un des principaux thèmes de la fête, celui de la rencontre du Sauveur dans le Temple de Jérusalem par les représentants de l'Ancien Testament. La troisième lecture a été retenue soit pour des raisons chronologiques, la Présentation de Jésus au Temple ayant été suivie très rapidement par la fuite de la Sainte Famille en Égypte, soit pour des raisons théologiques, Siméon ayant reconnu en Jésus non seulement la gloire d'Israël mais aussi la Lumière pour éclairer les nations (voir l'*oikos* 6 de l'Acathiste de la Vierge).

2. Il en est ainsi pour la Nativité de la Sainte Vierge, l'Assomption et un grand nombre de fêtes secondaires.

3. Cette péricope est lue à la messe des fêtes de la Présentation de la sainte Vierge au Temple, de l'Intercession de la Mère de Dieu (1er octobre) et à celle du samedi de la 5e semaine du Carême, consacré spécialement à la glorification de la Vierge.

gile, la lecture mariale par excellence des messes mariales byzantines est essentiellement *Luc*, 10, 38-42 et 11, 27-28 (la péricope de Marthe et Marie, suivie de celle du *Beatus venter*).

Ce système de lectures à la messe comporte, toutefois, trois dérogations : 1) pour la Purification on lit *Hébr.*, 7, 7-17 (supériorité du sacerdoce de Jésus sur celui d'Aaron) et *Luc*, 2, 22-40 (récit complet de la scène au Temple) ; 2) pour la Synaxe de la Sainte Vierge, célébrée le 26 décembre et issue de l'unique festivité byzantine du Ve siècle, on lit *Héb.*, 2, 11-18 (place de l'Incarnation dans le dessein rédempteur de Dieu) et *Math.*, 2, 13-23 (la fuite en Égypte), c'est-à-dire la suite de l'évangile de Noël ; 3) pour l'Annonciation, dont la messe reprend l'épître de la fête précédente pour la lire avec le récit évangélique de l'événement commémoré, c'est-à-dire *Luc*, 1, 24-38.

Or, la liturgie mariale byzantine ne s'est pas bornée à établir un système de lectures bibliques pour les fêtes de la Sainte Vierge. Comme toutes les autres liturgies mariales elle utilise également un certain nombre de psaumes. Deux d'entre eux y tiennent une place toute particulière : ce sont le *psaume* 44 (45), qui chante un épithalame royal, et le *psaume* 131 (132), qui glorifie le transfert de l'arche de l'Alliance dans la cité royale de David. Les formulaires de presque toutes les fêtes mariales byzantines utilisent ces deux pièces comme des psaumes d'entrée ou des psaumes alléluiatiques, ou bien ils leur empruntent leurs versets pour les *prokimena* ou les stiches des dites fêtes [1]. Notons enfin, pour achever notre tableau de l'inspiration biblique de la liturgie mariale byzantine, l'abondante imagerie biblique utilisée par les mélodes de l'Église orientale dans les tropaires, stichères et canons des fêtes de la Vierge ainsi que dans l'hymnographie mariale en général. Cette imagerie n'est pas seulement liée aux thèmes des lectures et des autres pièces bibliques contenues dans les formulaires des fêtes en question (échelle de Jacob, arche de l'Alliance, Temple de Sion, reine de l'épithalame, etc.), mais elle relève également de toute une foule d'autres thèmes,

1. A côté de ces trois psaumes mariaux majeurs, la liturgie mariale byzantine utilise également des versets des psaumes 4, 45, 65, 75, 85, 92, 96, 97, 99, 114, 115, 117, 126, etc.

dont les principaux sont ceux du Paradis, de l'*Exode* (buisson ardent, nuée protectrice pendant la marche dans le désert, Mer Rouge qui engloutit le Pharaon) et de divers miracles relatés dans les livres historiques ou prophétiques (toison de Gédéon, verge d'Aaron, montagne dont se détacha une pierre sans l'intervention d'aucune main, mère vierge d'Emmanuel, miracle des trois enfants dans la fournaise, etc.). Presque toute cette imagerie biblique s'est trouvée rassemblée dans le célèbre Hymne Acathiste de la liturgie byzantine [1]. Ce dernier, composé probablement vers 620, a fait originairement partie de l'office de l'Annonciation ; aujourd'hui il constitue à lui tout seul un office marial indépendant : celui du samedi de la cinquième semaine du Carême, spécialement consacré par le *Triodion* à la glorification de la Mère de Dieu.

Nous n'avons pas ici à retracer le développement biblique du culte de la Sainte Vierge dans la liturgie byzantine. Son histoire est aujourd'hui reconstituée grâce aux travaux remarquables de toute une pléiade d'éminents savants liturgistes catholiques [2]. Nous aurons mainte fois l'occasion au cours de notre article de nous référer aux résultats de leurs recherches. Pour l'instant, bornons-nous à signaler que le trait essentiel de l'inspiration biblique de la liturgie mariale paraît avoir été un recours constant à une interprétation purement allégorique de l'Écriture. Nous pouvons même ajouter, dans cet ordre d'idées, que parmi les lectures vétéro-testamentaires des fêtes mariales byzantines ne figurent même plus aujourd'hui des textes comme *Is.*, 7, ou *Mich.*, 5, qui précisément constituent aux yeux de l'Église ces témoignages majeurs de la mariologie biblique, dont nous avons fait mention au début de cet article [3].

1. Voir Th. MAERTENS, *Le développement liturgique et biblique du culte de la sainte Vierge*, dans *Paroisse et liturgie*, 1954, nº 4, p. 245.

2. Le lecteur trouvera un bon état de ces travaux dans l'article précité de dom MAERTENS, pp. 225-249.

3. *Is.*, 7, 10-15 a figuré parmi les lectures bibliques dans le premier formulaire de la fête mariale, célébrée au Ve siècle à Jérusalem à la date du 15 août (v. SKABOLLONOVITCH, *Les fêtes chrétiennes*, nº 6, Kiev, 1916, p. 85. Voir également Th. MAERTENS, *art. cit.*, p. 228). Dans la liturgie byzantine actuelle cette lecture ne figure que dans l'office de Noël. Il en est de même pour *Michée*, 5, qui apparut pour la première fois comme

Les lectures néo-testamentaires appellent elles aussi des remarques analogues : en effet à côté des récits de l'Annonciation et de la Visitation, du *Magnificat*, etc., c'est-à-dire des textes qui ont une portée mariologique évidente, on en voit d'autres dont, à première vue, on s'explique mal l'application à la Vierge. C'est le cas, notamment, de la péricope de Marthe et de Marie, dont la lettre ne vise en aucune façon la Mère de Notre-Seigneur, et qui est pourtant devenue l'évangile de presque toutes les messes mariales byzantines. Nous aurons donc à montrer dans quel esprit la liturgie byzantine a utilisé ainsi la Bible et d'établir ensuite l'apport qui pourrait en résulter pour la mariologie en général.

* * *

Indiquons tout d'abord que la recherche de l'allégorie, considérée avant tout comme procédé littéraire ou figure de style, faisait nécessairement partie des préoccupations des hymnographes et des auteurs byzantins des formulaires des fêtes mariales. C'étaient, ne l'oublions pas, des poètes. Un de leurs buts était, précisément, de faire une œuvre de poésie religieuse. En cette qualité, ils avaient dû très souvent ne faire appel à la Bible que pour puiser à son trésor d'images poétiques. Aussi dans bien des cas avaient-ils pu faire des emprunts à l'Écriture sans avoir voulu pour autant donner une exégèse rigoureuse aux textes utilisés. C'est dans cet esprit qu'a très probablement été employé dans la liturgie mariale byzantine *Ézéch.*, 43, 27-44, 4, où il est question de l'une des portes du nouveau Temple, laquelle doit demeurer

lecture mariale dans la liturgie mozarabe au VI[e] siècle (MAERTENS, *art. cit.*, p. 235). Rappelons également que le premier formulaire de la fête mariale de Jérusalem, contenait, avec *Is.*, 7, deux autres lectures, *Gal.*, 3, 29-4,7 et *Luc*, 2, 1-7, qui, elles aussi, ont été réservées par la liturgie actuelle pour les offices de Noël. Ainsi les textes bibliques les plus anciens, actuellement connus, de ceux qui ont servi à glorifier la physionomie liturgique de la Vierge ne se retrouvent aujourd'hui que dans le lectionnaire de Noël. Signalons, pour terminer, que nous avons essayé de montrer le bien-fondé de l'interprétation mariologique de la plupart de ces textes dans notre article en langue russe : *Révélation sur la Mère du Messie*, dans *Pravoslavnaja Myslj*, Cahier IX, Paris, 1953.

fermée pour toujours après le passage de la gloire divine. Ce texte biblique, on le sait maintenant, est apparu pour la première fois à Jérusalem au Ve siècle dans le formulaire de la fête mariale que l'on y célébrait à la date du 15 août au sanctuaire de Gethsémani [1]. Il a eu, depuis, une très grande influence dans la liturgie orientale : des commentateurs, comme Théodoret de Cyr et saint Jérôme, et, avec eux, les hymnographes, ont dit de ce texte qu'il contenait une image de la maternité virginale de Marie. Or, ce détail de la vision prophétique d'Ezéchiel est destiné, ainsi qu'en témoigne tout son contexte tant littéraire que religieux, à mettre en relief la grande vérité de la sainteté et de l'inaccessibilité de Dieu. Le miracle de la virginité inviolée de Marie relève, lui, d'une tout autre réalité religieuse, que nous préciserons plus loin, mais dont nous dirons pour l'instant qu'elle concerne non pas Dieu en lui-même mais son action dans le monde. La liturgie mariale, on le voit, a donc détaché ce passage de tout son contexte qui en déterminait la véritable portée, pour en faire une métaphore servant à exprimer une tout autre vérité religieuse. Quant à cette dernière, elle n'est éveillée dans l'esprit des fidèles que par une simple association d'images, procédé qui est le propre de toute allégorie. Et la liturgie, qui est essentiellement poésie, y a recouru dans le cas présent non pas pour démontrer le bien-fondé d'un point de la doctrine mariale de l'Église, mais pour donner une expression poétique à la vérité enseignée.

A notre avis il faut en dire autant de l'utilisation par la liturgie mariale byzantine de la riche imagerie poétique du psaume 44 (45). L'Église d'Orient se sert de différents versets ou des images isolées de ce psaume pour parler de la place de Marie dans le royaume de la Gloire [2], de son obéissance à la Parole de

1. Voir Archiprêtre C. KEKELIDZE, *Le Canonaire de Jérusalem du VIIe siècle*, Tiflis, 1912, pp. 123-124 ; SKABOLLONOVITCH, *Les fêtes chrétiennes*, no 6, 1916, p. 88. Voir également MAERTENS, *art. cit.*, pp. 228-229.

2. C'est le cas des versets 9 et 15 de ce psaume, qui sont entrés dans le formulaire de la proskomidie et que le prêtre récite lors de l'extraction de la parcelle en l'honneur de la Vierge. Ces mêmes versets sont repris avec une signification identique dans le dogmatique du ton 4.

Dieu [1], sa vénération par toutes les générations qui l'ont proclamée bienheureuse [2]. De plus, la liturgie de la Présentation de la Vierge au Temple se sert tout spécialement de divers éléments empruntés à cet épithalame pour la description du cortège de jeunes filles, qui, selon le Protévangile de Jacques, accompagna Marie de la maison de ses parents jusqu'au temple de Jérusalem [3]. Toutes ces applications du psaume 44 (45) découlent d'une adaptation littéraire de son imagerie, laquelle, il faut le dire, convient à merveille pour une glorification poétique des épousailles du Christ et de l'Église personnifiée par la Vierge et pour une évocation de tout ce qui a pu résulter pour Marie elle-même du fait de cette réalité mystique. On serait, cependant, tenté de croire qu'étant donné la portée messianique de cet épithalame, son application à la Sainte Vierge aurait été le fait non d'une association poétique d'images mais d'une véritable interprétation typologique du psaume. Or, les réalités messianiques, préfigurées par ce dernier, ressortent de son sens religieux général ainsi que du fait que tout roi d'Israël est par là même une figure du Messie. Ce serait une erreur grave de vouloir faire résider la typologie dans la seule ressemblance des termes employés dans la traduction de ce psaume dans les Septante avec ceux que l'on rencontre à propos du Christ et de la Vierge dans l'Évangile, les apocryphes ou les formulations doctrinales de l'Église. Donc, comme c'était le cas du chap. 44 d'Ézéchiel, le psaume 44 (45), sert ici à exprimer une vision théologique de l'Église, et non à fournir un appui scripturaire. Ces deux exemples suffisent pour nous permettre de dégager le critère d'une interprétation purement allégorique de la Bible par la liturgie : un mot, une image, détachés de leur contexte soit littéraire soit théologique, le plus souvent les deux à la fois, servent à exprimer une vérité religieuse sans rapport avec la réalité visée par leur contexte primitif. Ce critère nous permettra de déceler si dans d'autres cas la liturgie, appliquant la Bible

1. ℣. 11, qui sert parfois de *prokimenon* marial.
2. ℣. 18, qui constitue le *prokimenon* habituel des fêtes de la Sainte Vierge.
3. Voir le psaume du veličanie de la fête de la Présentation.

à la Vierge, a voulu y chercher autre chose que des moyens d'expression littéraire.

* * *

Parmi les lectures bibliques des fêtes de la Vierge nous trouvons, on l'a vu, deux textes sapientiels de la plus haute importance théologique ; il s'agit des chapitres 8 et 9 du livre des *Proverbes*. Le livre des *Proverbes* a été utilisé de très bonne heure par les formulaires orientaux : ainsi *Prov.*, 31, 29-31, c'est-à-dire l'éloge de la femme forte, a figuré au Ve siècle parmi les lectures de la première fête mariale à Jérusalem [1]. Mais très tôt cette péricope a été remplacée par les deux lectures sapientielles actuelles, dont la seconde se retrouve dans le formulaire de toutes les fêtes mariales, tandis que la première paraît être réservée tout spécialement à l'Annonciation [2]. L'histoire du développement du thème sapientiel dans la liturgie mariale byzantine nous permet déjà de supposer que nous avons là une recherche de caractère théologique. Les deux péricopes traitent, on le sait, de la Sagesse divine elle-même. L'hymnographie byzantine pourtant n'utilise, dans les chants mariaux, aucune image relative à ce thème, et ne donne aucune explication de son application à Marie. Quant aux raisons invoquées par les liturgistes russes du XIXe siècle, elles ne relèvent que de généralités [3]. Il faudrait, à notre avis, chercher cette explication dans le rapprochement du thème biblique de la Sagesse avec ceux des fêtes mariales où nous le voyons apparaître pour la première fois.

Le thème de la Sagesse divine est un thème biblique très vaste qui comprend, à son tour, un grand nombre de thèmes secondaires. La Sagesse désigne tout d'abord le plan mystérieux de Dieu, relatif au gouvernement divin des destinées des hommes

1. Voir MAERTENS, *art. cit.*, p. 228 et aussi C. KEKELIDZE, *l. c.*, pp. 123-124. Ajoutons ici que la péricope *Sag.*, 8, 8-24 a figuré à Jérusalem au VIIe siècle, sous le nom de la lecture des *Proverbes*, parmi les lectures de la fête du 8 septembre (A. DMITRIEVSKY, *Description des manuscrits liturgiques*, Kiev, 1895, pp. 262-67, cf. SKABOLLONOVITCH, *l. c.*, n° 1, p. 27).

2. Voir MAERTENS, *art. cit.*, pp. 240 et 246.

3. Ainsi SKABOLLONOVITCH : ces lectures parlent de la place de la Sainte Vierge dans la Maison de Dieu, c'est-à-dire dans l'Église (*Les fêtes chrétiennes*, n° 1, p. 45).

ou du monde dans son ensemble. C'est également l'action divine afférente à la réalisation de ce plan. C'est aussi un don charismatique envoyé par Dieu et permettant à la sagesse humaine de participer à la Sagesse divine, ce qui se traduit par la révélation aux hommes d'une ligne de conduite positive qui doit leur procurer le bonheur et les rendra agréables à Dieu. La Sagesse c'est aussi tout ce que Dieu a fait vis-à-vis d'Israël, notamment son élection, la révélation qui lui a été faite de la Loi ainsi que l'habitation de Dieu au milieu de son peuple dans le Saint des Saints du Tabernacle ou du Temple *(Ben Sirah)*. Le thème de la Sagesse comprend encore celui de la rétribution *(Proverbes, Job)* et même celui de l'immortalité, puisque c'est en définitive la Sagesse qui l'assure, car c'est elle qui accorde la véritable rétribution au juste en lui garantissant une survie heureuse après la mort *(Livre de la Sagesse)*. Les formulaires byzantins n'ont retenu, on l'a vu, que les deux péricopes sur la Sagesse extraites du livre des Proverbes. Mais n'oublions pas que le thème de la Sagesse a été éclairé pour l'Église par tout le développement ultérieur que lui a donné la tradition vétéro-testamentaire dans son ensemble, mais principalement par la révélation nouvelle dont il a été l'objet dans le Christ. L'Esprit-Saint qui conduit l'Église est tout à la fois Esprit de prière (*Rom.*, 8, 26-27) et Esprit de vérité (*Jean*, 16, 13). Aussi sommes-nous habilités de penser que la liturgie mariale de l'Église ne se serait pas bornée à considérer la Sagesse à travers le seul livre des *Proverbes*, dans le cas où elle aurait songé à une utilisation théologique de ce thème, mais à travers toute la plénitude de la Révélation.

Le chapitre 8 des Proverbes, comme il a été déjà dit, constitue l'une des lectures propres à la fête de l'Annonciation. Or le thème central de cette fête est celui de l'achèvement. Toute l'hymnographie de la fête voit dans l'événement commémoré le signe de la réalisation des promesses divines : celles-ci prennent corps, les nouveaux temps commencent, le plan de Dieu s'est accompli. Cette idée de l'achèvement du plan divin nous permet de voir le sens de l'application du thème de la Sagesse à Marie dans le cadre de cette fête : c'est par Marie, en effet, que les ébauches passées prennent corps de la manière la plus éclatante. La nou-

velle de la naissance d'un Sauveur, à la fois Fils de Dieu et fils de Marie, constitue bien la révélation du mystère le plus étonnant du plan de la Sagesse divine. L'acceptation de ce message par Marie, qui impliquait l'adhésion libre de la créature à l'offre de salut que lui faisait son Créateur, était en même temps la preuve la plus manifeste du succès remporté par la Sagesse divine dans son action éducatrice vis-à-vis d'Israël : la sainteté de Marie, acceptant le salut au nom de la création tout entière et devenant, de ce fait, l'instrument de l'incarnation du Fils de Dieu apparaît, en effet, à la lumière de cette festivité mariale, comme le but final de toute la pédagogie divine de l'Ancienne Alliance. D'autre part, c'est en Marie et par son fait que s'est réalisée de la façon la plus parfaite au moment de l'Annonciation cette habitation de Dieu au milieu de son peuple, qui, selon le Siracide, constituait l'aspect principal de la révélation de la Sagesse divine en Israël. En utilisant le thème de la Sagesse, la liturgie byzantine de l'Annonciation parvient ainsi à mettre en évidence aux yeux des fidèles que la Sagesse divine n'a réellement planté sa tente parmi les hommes (*Jean*, 1, 14 ; cf. *Sir.*, 24, 12-13) que lorsque le Verbe divin s'était fait chair par le fait du message divin librement accepté par Marie. Et c'est sans doute pour expliciter davantage le mystère de la révélation de la Sagesse par le fait et dans la personne de la Vierge que la liturgie byzantine de l'Annonciation fait lire à la messe de cette fête *Héb.*, 2, 11-18, où il est précisément question de la participation du Verbe à la chair et au sang pour la libération des hommes de leur assujettissement à la mort [1], c'est-à-dire de l'Incarnation envisagée comme l'accomplissement même du dessein rédempteur de Dieu.

Quant à *Prov.*, 9, 1-11, la seconde péricope sapientielle utilisée dans les formulaires des fêtes mariales byzantines, elle apparut pour la première fois, ainsi que le montre le typicon de Patmos [2], à l'occasion de l'office de l'Assomption. Cette péricope, on le sait, décrit la Sagesse bâtissant sa maison et lançant des invitations au festin qu'elle a préparé. Cette Sagesse peut être interprétée

1. Voir MAERTENS, *art. cit.*, p. 246.
2. *Ibid.*, p. 239.

tout d'abord comme étant l'incarnation de l'Église elle-même. Mais pour comprendre la portée mariologique de cette péricope, il faut, nous semble-t-il, prendre en considération le caractère pascal très net, que l'Assomption a reçu dans la liturgie. L'Église, en effet, y célèbre non seulement la Dormition, autrement dit la mort de la Vierge, mais sa résurrection glorieuse et son entrée, avant toutes les autres créatures, dans le Royaume de la Gloire. La liturgie de cette fête souligne en même temps que la vocation de l'Église tout entière se trouve ainsi réalisée par anticipation dans la personne même de Marie, qui est la première à achever le dessein pascal de Dieu. Or ce dessein, l'*Épître aux Éphésiens* nous le dit notamment, s'identifie avec le plan de la Sagesse divine. Celle-ci donc se trouve également réalisée dans la résurrection de la Vierge, d'autant plus que, le livre de la Sagesse nous le montre, l'action divine afférente à ce plan suscitait, avant même la venue du Christ, des espoirs d'une immortalité heureuse, sinon d'une véritable résurrection. Envisagé sous cet angle, le choix de *Prov.*, 9, comme lecture mariale devient aisément explicable, et l'image du banquet de la Sagesse décrit par la péricope utilisée prend le sens d'une préfiguration du banquet messianique dans le Royaume de la Gloire. Par l'emploi liturgique de cette péricope, l'Église veut affirmer que d'ores et déjà la Vierge Marie participe à ce banquet, parce que par le fait de la Sagesse divine elle devint le terrain d'inauguration de l'ère nouvelle qui résulta de l'incarnation de cette même Sagesse dans la personne de Jésus-Christ, à la fois Fils de Dieu et fils de Marie.

De ce que nous venons de dire du banquet de la Sagesse il semblerait découler que le choix de *Prov.*, 9, comme lecture mariale aurait été déterminé pour une certaine part par une association d'images. Pourtant nous avons là autre chose qu'un moyen littéraire servant à l'expression d'un enseignement théologique. Il ne s'agit pas là d'une image isolée de son contexte, mais de l'utilisation de tout un thème qui nous met ici en présence d'une véritable théologie, à la fois liturgique et biblique. Sans prétendre que les textes sapientiels utilisés par la liturgie mariale visent expressément la Vierge, l'Église fait ici simplement appel à leur sens typologique, lequel a trouvé sa pleine réalisation dans l'œuvre et dans la personne du Christ. L'idée qu'elle met en avant

est celle du triomphe d'ores et déjà total du royaume de Dieu dans la Vierge, vérité qu'elle explique en soulignant, dans sa liturgie, la place unique tenue par Marie dans le dessein de Dieu. Aussi veut-elle affirmer par le choix qu'elle a fait des lectures sapientielles que ce triomphe comporte notamment la pleine réalisation dans la personne de Marie de tout ce qui n'a été qu'ébauché par la Sagesse divine sous l'ancienne économie. Ainsi précisée, l'utilisation du thème sapientiel par la liturgie mariale byzantine nous apparaît fondée, non pas sur une association d'images poétiques, mais sur un rapprochement des faits scripturaires relatifs à la révélation d'une seule et même réalité religieuse sous l'un ou l'autre des deux Testaments. Ce procédé se justifie pleinement par les analogies qui existent quant à l'action de Dieu entre l'ancienne économie et la nouvelle, ainsi que par la continuité du dessein de Dieu.

* * *

Étant donné le caractère quasi universel du thème de la Sagesse, les autres thèmes bibliques des offices mariaux byzantins peuvent être traités très souvent comme des motifs isolés du grand thème sapientiel repris et développé par la liturgie mariale.

Il en est ainsi, en premier lieu, de tout ce qui se rapporte à l'Arche de l'Alliance, au Tabernacle de Moïse ou au Temple de Salomon, à Jérusalem, cité de Dieu, c'est-à-dire à l'habitation de Dieu au milieu de son peuple, thème particulièrement cher au Siracide, qui a décrit la Sagesse divine établissant sa demeure dans le Saint des Saints du Tabernacle de Sion. La liturgie mariale de l'Église d'Orient a appliqué à la Vierge les thèmes bibliques du Temple, de l'Arche ou de Jérusalem dès le Ve siècle, ainsi que nous le montrent les formulaires de la festivité mariale hiérosolymitaine, qui était célébrée aux sanctuaires de Kathisma et de Gethsémani, centres d'intérêt des récits apocryphes sur la vie et la mort de Marie [1]. Dans la liturgie actuelle ces thèmes se traduisent par l'emploi fréquent et très varié de divers versets du psaume 131 (psaume du transfert de l'arche) et de ceux des psaumes 45, 64, 85, 86, 92, 96, etc. (psaumes de Sion), ainsi que

1. *Ibid.*, pp. 227-229.

par des lectures telles que *Ézéch.*, 43, 27 - 44, 4, *Exode*, 40, *I Rois (III Royaumes)*, 7, 51 - 8, 11 et *Hébr.*, 9, 1-7. Il s'y est même traduit par l'institution de deux fêtes, tout spécialement consacrées à la glorification de la Vierge en tant que nouveau Temple, nouvelle Arche de l'Alliance et nouvelle Sion, à savoir la Purification et la Présentation de la Sainte Vierge au Temple. Ainsi que l'a montré dom Maertens [1], la liturgie byzantine a utilisé ces thèmes en se servant du cadre historique de l'ancienne liturgie hiérosolymitaine pour y célébrer le mystère même de Marie. On peut dire que son but est de montrer que, du fait de sa maternité, c'est Marie qui dans la nouvelle économie tient la place et du Temple, et de l'Arche, et de Sion : en effet, ayant enfanté le Verbe incarné, elle est devenue par là même le vrai habitacle de la Divinité. Tout comme pour les textes sapientiels, nous avons ici une utilisation du sens typologique de l'Ancien Testament. En effet, la présence du Dieu d'Israël dans le Saint des Saints du Temple de Sion est bien une préfigure de l'Incarnation, par laquelle la Cité s'est confondue avec le Temple et le Peuple est devenu un avec son Dieu. Marie donc là aussi est présentée comme le terrain d'inauguration des réalités nouvelles. La liturgie mariale nous montre ces réalités comme découlant du caractère même de la maternité de Marie. Celle-ci est, en effet, telle que, même après la naissance de Jésus, Marie demeure en communion étroite avec lui par l'Esprit-Saint qu'elle a reçu pour l'enfanter. Elle est donc toujours son habitacle et son temple. Une telle intimité avec le Christ peut bien devenir par la grâce le fait de tout fidèle. Mais Marie a reçu pour cela l'Esprit-Saint tout entier (*Luc*, 1, 35), ce qui fait que non seulement sa place est unique dans le dessein rédempteur de Dieu, mais, par sa maternité, elle est devenue le centre mystique du nouveau peuple de Dieu, l'Église, laquelle est à la fois corps du Christ et temple de l'Esprit. La liturgie mariale nous le montre en établissant là encore, à l'aide de témoignages bibliques, le rapport d'analogie et de continuité qui existe entre les économies de l'ancienne et de la nouvelle loi. Aussi, les images extrêmement abondantes engendrées par le thème des liturgies mariales se rapportent-elles toutes, tout en

1. *Ibid.*, pp. 229, 239-241, 248-249.

étant des images poétiques, aux faits religieux que l'Église découvre s'être réalisés en Marie.

Or la liturgie mariale parle aussi de l'élection de Marie. Quelquefois, elle met cette vérité en rapport avec l'élection d'Israël, thème biblique proche de celui de la présence divine, et, comme celui-ci, pouvant être rangé parmi les thèmes sapientiels, puisqu'il a été développé particulièrement par *Bar.*, 3, 9 - 4, 4, *Ben Sirah* et la *Sagesse*. Dans la liturgie mariale byzantine, il se traduit notamment par la lecture, aux vêpres des fêtes de la Vierge, de la péricope *Gen.*, 28, 10-17, qui relate le songe de Jacob. De prime abord là aussi on pourrait être tenté d'expliquer le choix de cette lecture par une simple association d'images poétiques, ce que laisserait supposer l'oikos 2 de l'hymne acathiste, qui salue dans la Vierge l'échelle céleste, par laquelle Dieu descendit sur la terre. Or, n'oublions pas la place que tient ce récit dans tout le contexte de la vie de Jacob, dont il fait partie. Le sujet religieux de cette vie, telle qu'elle nous est présentée par l'auteur du livre de la Genèse, est justement la doctrine de l'élection illustrée par le cas de Jacob, ancêtre immédiat du peuple choisi par Dieu. La portée immédiate de la théophanie de Béthel, décrite dans le chap. 28, est de confirmer son élection au patriarche et de le désigner comme l'héritier des promesses et le procréateur du peuple qui doit être l'instrument de l'économie divine du salut. Placée dans le cadre de la liturgie mariale, cette péricope biblique permet à l'Église d'entrevoir que c'est la Vierge Marie qui est le but final de la mission d'Israël en tant que peuple élu ainsi que la raison immédiate de son élection comme de toute l'éducation dont il a été l'objet de la part de Dieu. C'est là qu'apparaît tout le caractère providentiel de l'image biblique de l'échelle de Jacob. Cette échelle était posée à terre et son sommet touchait le ciel (v. 12). Ces détails signifient qu'elle avait été dressée à partir de la terre et qu'elle devait permettre à Dieu de venir à sa créature. Nous savons, en effet, que Dieu ne peut sauver cette dernière qu'à la condition pour elle de bien vouloir accepter son salut. Aussi, dans l'oracle envoyé à Jacob en sa qualité d'ancêtre immédiat du peuple élu, l'image de l'échelle mieux que toute autre image traduit-elle pour l'Église le rôle de la descendance de Jacob comme instrument de la révélation divine sous l'Ancienne

Alliance, et comme peuple appelé à donner au monde la Mère de Dieu. Ainsi c'est finalement dans la Vierge Marie que cette image reçoit tout son accomplissement car, en acceptant librement la place qui lui était assignée dans le dessein de Dieu, Marie permettait à Dieu de venir réellement sur la terre et elle devenait elle-même l'instrument de cette venue du fait de sa maternité. Nous retrouvons donc, à propos de l'échelle de Jacob, tout ce que nous avons déjà dit sur l'utilisation du thème de la Sagesse dans l'office byzantin de l'Annonciation ; mais nous voyons ici se dessiner en outre la doctrine de Marie seconde Ève, qui trouve elle aussi maint écho dans l'élément hymnographique de cette même fête. Donc là également la liturgie fait un usage théologique de la typologie biblique impliquée dans la péricope utilisée. Nous pouvons seulement ajouter que dans le cas présent le rapport de continuité entre le rôle du peuple de l'Ancienne Alliance et son accomplissement dans la Vierge se montre tellement évident que l'on pourrait même être tenté de parler ici d'un sens plénier [1].

* * *

Mais le thème de l'élection et du rôle de la Vierge dans l'économie divine du salut doit être complété nécessairement par celui de sa sainteté personnelle. Bénie entre toutes les femmes, exaltée au-dessus de toutes les créatures, Marie apparaît aux yeux de l'Église comme le modèle même de la sainteté. Nous rejoignons donc ici à propos de la Vierge un nouvel objet des préoccupations sapientielles, celui de la conduite à tenir envers Dieu pour lui être agréable et pour mériter de lui la véritable Sagesse. La liturgie mariale byzantine a certes glorifié la sainteté de Marie dans ses hymnes. Mais elle a essayé également de justifier ce thème sur le terrain biblique. C'est ce que nous prouve l'histoire de la péricope qui constitue aujourd'hui l'évangile de la messe de presque toutes les fêtes mariales. Nous savons qu'en Orient on lisait au VIIe siècle, à l'évangile de certaines fêtes de la Vierge, notamment à celle du 8 septembre [2], *Luc*, 11, 27-32, c'est-à-dire l'épi-

1. Sur la façon d'envisager le sens plénier à partir de la théologie orthodoxe voir notre étude : *Révélation sur la Mère du Messie*.
2. Cfr A. Dmitrievsky, *op. cit.*, pp. 262-269. Voir aussi Skabollonovitch, *op. cit.*, nº 1, p. 27.

sode du *Beatus venter*. Très tôt, ainsi que nous le montre notamment l'office de l'Assomption, tel qu'il se célébrait vers la même époque à Byzance [1], cette péricope s'est trouvée rattachée à celle de Marthe et de Marie (*Luc*, 10, 38-42). Celle-ci avait été utilisée en Occident dans le Commun des vierges avant de devenir l'évangile de l'Assomption de la liturgie romaine [2]. Comme le remarque dom Maertens, le *Beatus venter* a bien été accolé à la péricope de Marthe et de Marie pour rendre plus marial un texte destiné avant tout à l'office des vierges [3]. Mais nous devons également ajouter qu'il l'a aussi été pour montrer que le mérite devant Dieu de la Théotokos ne pouvait pas résider dans sa seule maternité. C'est ainsi qu'au XIe siècle entend cette péricope Théophylacte de Bulgarie, dont le commentaire sur ce texte est inscrit pour être lu à titre de leçon patristique pendant l'office de la Présentation de la Sainte Vierge au Temple [4].

Peut-on tenir cette interprétation pour justifiée par la portée religieuse de ces textes eux-mêmes ? Saint Luc, ne l'oublions pas, était disciple de saint Paul. Il est certain aussi que pour lui les personnages de Marthe et de Marie, bien que considérés pour eux-mêmes, étaient en même temps des préfigurations des réalités nouvelles, qui devaient résulter de la prédication de l'Évangile du Christ. C'étaient, évidemment, d'une part, la Synagogue qui voulait à tout prix retourner à la justification par les œuvres, et de l'autre, l'Église qui, s'abîmant aux pieds du Maître, mettait tout son espoir dans la foi vive. Si donc la liturgie a fait lire un tel évangile aux fêtes de la Vierge, c'est qu'elle a tenu là à souligner que la Mère du Seigneur a été aussi glorifiée par son Fils, parce qu'elle avait suivi la voie qui est celle de l'Église tout entière, autrement dit celle de la foi sans réserve à la Parole de Dieu [5].

1. D'après le *Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, cité par Maertens (pp. 238-239).
2. Voir Maertens, *art. cit.*, p. 234 et suiv.
3. *Ibid.*, p. 239.
4. Voir Skabollonovitch, *l. c.*, no 3, p. 101.
5. La péricope de Marthe et de Marie a été retenue par la liturgie des vierges sans doute parce que sous l'influence des textes comme *Is.*, 56, 1-8, on a très tôt assimilé dans l'interprétation allégorique les enfants aux œuvres. A titre d'exemple de cette assimilation on peut indiquer le 10e tropaire dans la 4e ode du Canon de saint André de Crète.

Interprétant ainsi ce qui constitue la manifestation essentielle de la sainteté personnelle de la Vierge, la liturgie mariale ne fait que suivre encore le témoignage de saint Luc lui-même. C'est bien lui, en effet, qui nous rapporte, appliquées à la Vierge, ces paroles significatives : « Heureuse celle qui a cru » (*Luc*, 1, 45). C'est lui également qui, tout au début de son Évangile, nous fait saisir ce qu'a été la foi de la Vierge, en mettant en parallèle l'annonciation faite à Zacharie, qui ne peut s'engager à croire qu'à la condition de se voir accorder un signe (1, 18), et celle faite à Marie, qui croit le messager céleste sur sa simple parole (1, 34-38) [1]. Donc, sans viser expressément la Vierge, la péricope de Marthe et de Marie, complétée par celle du *Beatus venter*, retrouve, néanmoins, tout son sens dans la liturgie mariale. Elle rappelle, tout d'abord, que la vie de Jésus n'était, en somme, qu'une allégorie pressante des réalités nouvelles qu'elle allait manifester [2]; elle certifie, ensuite, que ces réalités ont trouvé leur première et leur plus éclatante manifestation dans la personne de la Vierge. Là encore la liturgie souligne que la Vierge se trouve au centre même du mystère de l'Église, dont elle est de ce fait la meilleure personnification. Le but de toute vie chrétienne n'est-il pas l'enfantement par la grâce de ce même Verbe que la Vierge enfanta par la chair ? Et le moyen qui y mène n'est-il pas cette foi sans réserve qui s'est exprimée en ces paroles bien connues de Marie : « Mon âme glorifie le Seigneur » et dont elle a fait preuve dans toutes les circonstances de sa vie terrestre ? Et c'est sans doute pour mieux faire ressortir cette vérité, à la fois mariale et ecclésiologique, que la liturgie byzantine a choisi comme épître des mêmes fêtes la péricope *Phil.*, 2, 5-11, qui convie tout croyant à suivre le Christ dans son acte d'obéissance totale à la volonté du Père comme dans son exaltation glorieuse.

* * *

Nous sommes ainsi amenés au thème de la glorification de la

1. La chose a été admirablement mise en lumière par le P. Troadec dans son opuscule : *La Vierge : témoignage de la Bible*, Cahiers Saint-Jacques, nº 13, 1954.
2. Cfr dom C. Charlier, dans *Bible et Vie Chrétienne*, nº 7, 1954, pp. 4-5.

Vierge. Ce thème, à première vue, paraît sans rapport avec la Sagesse comme avec les éléments bibliques utilisés par la liturgie mariale byzantine. Or celle-ci se plaît particulièrement d'évoquer dans ses offices les grands miracles bibliques tels que ceux du buisson ardent, du passage de la mer Rouge, de la toison de Gédéon, du rocher du désert, de la verge d'Aaron, etc. Or tous ces miracles constituent des signes de la transfiguration de la réalité empirique par son contact avec la réalité divine se révélant dans le monde. Employant la terminologie biblique, on pourrait dire que ces signes représentent l'esprit agissant sur la chair et la rendant également esprit. Le Christ le traduisit par ces paroles bien connues mais souvent mal interprétées : « Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'esprit est esprit » (*Jean*, 3, 6). Ainsi entendus, ces miracles nous apparaissent comme des préfigurations de la glorification future de la création tout entière dans le Christ ressuscité des morts et exalté à la droite du Père. Ainsi donc évoqué par cette imagerie biblique, le thème de la transfiguration glorieuse de l'ordre créé rappelle dans la liturgie de la Vierge que celle-ci est la première entrée dans le Royaume de la Gloire, où le reste de l'Église n'entrera pleinement qu'à la fin des temps.

Ainsi comprise, toute cette imagerie biblique permet également aux fidèles, grâce au thème de la Résurrection et de l'Assomption de la Vierge, de rejoindre un sujet maintes fois médité par les livres sapientiaux et concernant la rétribution divine. Nous savons, en effet, qu'après les interrogations de Job et les affirmations désabusées de l'Ecclésiaste, le livre de la Sagesse a expressément prévu la possibilité d'une rétribution outre-tombe. La justesse de cette vue a été pleinement confirmée par la Résurrection du Christ, qui a même apporté une espérance bien plus grande en donnant à tous la résurrection dans la chair, et en ouvrant la possibilité aux élus de participer par la grâce à la vie divine elle-même. Donc, reprenant ce thème de concert avec l'imagerie biblique de la créature glorifiée par la révélation dans le monde de la puissance du Créateur, la liturgie mariale byzantine entend rappeler par là aux fidèles que, sous l'économie de la nouvelle Loi, cette glorification est non seulement promise, mais,

d'ores et déjà acquise, ainsi que le manifestent la Résurrection et l'Assomption de la Mère de Dieu.

* * *

Mais il y a plus. L'utilisation liturgique de ces miracles vétéro-testamentaires nous permet de saisir le sens d'une autre vérité que l'Église enseigne à propos de la maternité de la Vierge et qui concerne la non-violation de sa virginité par la naissance de son Fils. Nous devons remarquer, en effet, que tous les miracles dont nous venons de parler, et qui sont des victoires remportées par Dieu sur l'ordre de la loi naturelle, ont été très souvent mis par la liturgie byzantine en rapport avec le miracle de la virginité inviolée de Marie [1]. Cela nous invite à considérer celui-ci comme tenant déjà de la glorification de la Vierge, c'est-à-dire comme étant ontologiquement identique à sa résurrection, dont il serait par là même une préfiguration et un gage. En effet, l'incarnation et l'habitation du Verbe dans le sein de Marie ont bien constitué une entrée divine dans la réalité de ce monde. Cette entrée était celle de la plénitude elle-même de la divinité. Toute la phénoménologie de la naissance terrestre ne pouvait pas ne pas se trouver transfigurée par le seul fait d'une telle entrée. Il en est résulté que la maternité de Marie était demeurée virginale par la force même des choses. La virginité inviolée de Marie est donc une conséquence logique du caractère divin de sa maternité. Le dogme que l'Église confesse à ce sujet ne se présente donc aucunement comme une invention pieuse à qui ferait défaut tout appui scripturaire. La liturgie mariale byzantine nous le présente au contraire avec celui de la résurrection de la Vierge comme une conséquence absolument nécessaire de cette réalité nouvelle qui a été instaurée par le Christ et que l'Évangile appelle le Royaume de Dieu. Tout comme pour les autres thèmes bibliques qu'elle utilise pour sa mariologie, la liturgie byzantine ne fait

1. Ainsi l'image du buisson ardent est utilisée comme une analogie du miracle de la virginité inviolée de Marie dans le dogmatique du ton 2, tandis que celle du passage de la mer Rouge est utilisée dans le même sens par le dogmatique du ton 5.

que replacer là encore des faits scripturaires isolés dans le cadre de la Révélation tout entière. Nous devons donc lui reconnaître ici comme là-bas un esprit de véritable exégèse théologique.

D'autre part, notre analyse nous montre qu'à côté de simples images poétiques tirées de la Bible, la liturgie se sert également de textes et d'images scripturaires comme de symboles religieux. A la différence des images poétiques, ces derniers participent réellement aux réalités religieuses qu'ils servent à représenter.

Nous sommes donc ramenés à la question de la valeur de l'inspiration biblique de la liturgie mariale byzantine et à celle de son apport doctrinal. Notre analyse nous montre le caractère essentiellement théologique de cette inspiration. Même dans les cas d'un allégorisme pur et simple, c'est-à-dire lorsqu'elle utilise les images bibliques comme de simples images poétiques, dont elle se sert pour chanter la gloire de la Vierge, cette liturgie demeure dominée par des préoccupations théologiques, puisque très souvent elle dépeint à l'aide de cette imagerie biblique telle ou telle vérité mariale enseignée par l'Église. Mais notre analyse nous révèle également que le souci principal de la liturgie mariale de l'Église a été moins d'exprimer des vérités isolées que de les interpréter à la lumière de la Révélation tout entière. C'est bien dans ce but qu'elle a fait appel à des textes bibliques faisant état de la révélation vraie, bien que partielle et fragmentaire, que Dieu accordait au monde sous l'ancienne Loi, et à des péricopes néo-testamentaires, qui, telles que celle de Marthe et de Marie ou *Phil.*, 2, mettent en valeur les divers aspects de la plénitude de la vie en Dieu, dont la possibilité a été donnée aux hommes en Jésus-Christ. Elle se sert de ces témoignages bibliques pour proclamer que toute cette plénitude a d'ores et déjà reçu toute sa réalisation et qu'elle possède, grâce à cela, son expression la plus parfaite dans la Sainte Vierge, centre mystique de l'Église considérée comme le nouveau peuple de Dieu. Dans cette utilisation de la typologie et, en général, de toute l'imagerie biblique qui s'y rapporte, la liturgie mariale n'entend nullement affirmer, sauf peut-être dans les rares cas d'un sens plénier, que tout ce qu'elle dit de la Vierge se trouve contenu dans la lettre même des textes dont elle se sert. Ce qu'elle affirme là c'est la foi de l'Église en la force et en la réalité du Royaume de Dieu, lequel est déjà

venu avec puissance par le fait de la victoire du Christ. C'est bien cette venue avec puissance qui, aux yeux de l'Église, a rendu possible pour tout ce qui, dans l'Ancien Testament, n'était qu'une préfiguration du Royaume et à tout ce qui en constituait une manifestation dans l'Évangile, de recevoir son accomplissement total dans la personne de la Vierge de Nazareth, qui a été choisie par Dieu pour être dans son dessein la vraie échelle de Jacob et pour devenir par cela même l'Arche, le Temple et la Cité de Dieu sous la nouvelle Alliance.

L'analyse qui précède de l'imagerie biblique utilisée par la liturgie mariale byzantine, nous permet de voir que la mariologie de l'Église d'Orient est tout entière centrée sur la maternité de Marie et sur le caractère divin de cette maternité [1]. Elle fait ressortir, en effet, que c'est de là que découlent toutes les autres vérités que l'Église enseigne sur la Vierge. Il en est ainsi notamment de la virginité inviolée de Marie, que la liturgie présente, en faisant état des manifestations vétéro-testamentaires du grand principe d'action divine dont relève ce miracle, comme étant une anticipation de sa glorification future et une conséquence nécessaire de l'habitation du Verbe incarné en son sein. C'est là que nous voyons apparaître le caractère christologique, voire christocentrique de la mariologie byzantine : toute sa liturgie, par les éléments bibliques qu'elle utilise, proclame bien, en effet, que l'on n'honore pas Marie indépendamment de son Fils et de l'œuvre accomplie par ce dernier. C'est là également que résiderait, à mon sens, l'explication de ce que, dans l'Église d'Orient, il n'existe, à part la définition du concile d'Éphèse, aucune autre formule dogmatique concernant sa doctrine mariale. L'Église grecque, en effet, s'est contentée jusqu'à présent dans ce domaine de son enseignement du seul témoignage

1. Aussi le thème occidental, celui des épousailles mystiques de la Vierge, n'a presque pas été développé par la liturgie byzantine. C'est peut-être cette prédominance du thème de la maternité divine qui explique la non-utilisation par cette liturgie du *Cantique des Cantiques*. D'après Skabollonovitch (*op. cit.*, nº 6, pp. 62 et suiv.), ce livre n'apparaît dans la liturgie mariale byzantine que dans un sermon de saint André de Crète sur l'Assomption, qui est lu aux Matines de cette fête à titre de leçon patristique.

liturgique. Elle s'en est contentée, car sa mariologie se trouve entièrement impliquée dans sa doctrine sur le Christ. Ce qu'elle affirme de la Vierge, elle le fait découler de sa foi en Jésus et en sa victoire, qu'elle sait être d'ores et déjà une réalité. Une définition dogmatique nouvelle ne saurait rien ajouter quant au fond à cette foi, puisque celle-ci a trait au dogme essentiel de l'Église. L'affirmation liturgique lui suffit donc. Tout comme sa foi, elle vient de son expérience mystique. Et tout comme c'est le cas des doctrines formulées, ce témoignage liturgique porté par l'Église sur la Vierge se révèle également comme étant scripturaire. Ne s'est-il pas, en effet, constamment exprimé par la Bible et ne consiste-t-il pas en un message du Royaume de Dieu tel que nous le dépeint la réalité biblique tout entière ?

Alexis KNIAZEFF.
Paris, Institut Saint-Serge.
Juillet 1955.

La notion wiclifienne de l'épiscopat dans l'interprétation de Jean Huss.

Lorsqu'il traite de l'épiscopat et des qualités essentielles du « véritable évêque », Huss ne manque jamais de puiser dans un fichier de textes patristiques rassemblés, semble-t-il, *ad hoc*. J'ai examiné ces textes ailleurs, m'efforçant de montrer que l'argument patristique de Huss était probant malgré ses lacunes. Par le fait même il devenait évident que, si tous les propos de Huss n'étaient pas à l'abri de critiques, s'il s'était même exprimé fréquemment de manière à « scandaliser les oreilles pieuses », son idée de l'épiscopat était traditionnelle et catholique [1].

On peut arriver à la même conclusion en vérifiant (ici, comme en beaucoup d'autres questions) la prise de position de Huss à l'égard de Wiclif [2]. Malgré certaines apparences qui ont plaidé et continuent à plaider contre lui, Huss n'a pas suivi Wiclif dans l'hérésie en ce point.

* * *

En réponse à la condamnation des quarante-cinq articles de Wiclif, portée en juillet 1412 par les « huit docteurs » à Žebrák et peu de jours plus tard par l'assemblée du clergé à Prague, Huss et ses partisans avaient résolu de défendre solennellement un certain nombre des articles incriminés. Parmi ceux-ci figurait la

1. Voir : 1054-1954, *L'Église et les Églises*, t. II, Chevetogne, 1955, p. 241 à 261.

2. Voir, quant à l'Eucharistie : *Rev. sc. rel.*, Strasbourg, t. 27, 1953, p. 357 à 373 et : *Rech. sc. rel.*, Paris, t. 43, 1955, fasc. 4 ; quant aux indulgences : *Rech. sc. rel.*, Paris, t. 41, 1953, p. 481 à 518 ; quant à l'Écriture comme source de la doctrine chrétienne, dans mon livre : *Les Sources de la doctrine chrétienne...*, Bruges, 1954, p. 218 à 233.

proposition : *Nullus est Dominus civilis, nullus est Praelatus, nullus est Episcopus, dum est in peccato mortali* [1]. Huss se chargea lui-même de la justifier.

Il divisa la proposition en trois points : 1° personne n'est seigneur laïc s'il est en état de péché mortel ; 2° personne n'est prélat s'il est en état de péché mortel ; 3° personne n'est évêque s'il est en état de péché mortel [2].

Le premier point est traité d'une manière entièrement différente des deux suivants. Comme J. Sedlák l'a très bien montré, toute cette partie n'est qu'une copie servile de Wiclif. « Tout le texte de Huss est formé d'un seul traité de Wiclif au point que, quelques citations mises à part, nous n'y trouvons pas une parole de Huss » [3].

Il faut en outre se rendre à l'évidence que l'argumentation de ce premier point est sophistique du commencement à la fin. Elle repose en entier sur une confusion de l'ordre moral et de l'ordre juridique. Le droit humain, écrit Wiclif, est fondé sur le droit divin. Il s'ensuit que l'homme en état de péché mortel, n'étant pas en règle avec Dieu selon le droit divin, est privé par le fait même de tout droit humain à l'égard de son semblable.

C'est un sophisme évident. Le droit humain est certes fondé sur le droit naturel et divin. Il l'est même si bien qu'il se maintient intact, qu'il soit exercé par des justes en état de grâce ou des injustes en état de péché mortel. La situation subjective des individus ne détermine pas l'ordre juridique en soi, bien qu'un homme puisse perdre ses droits en un cas donné s'il enfreint les conditions (qui peuvent être de l'ordre moral) fixées dans ce cas par les lois. Ceci reste vrai, même si (ce qui n'est pas) le péché corrompait totalement celui qui l'a commis. Wiclif le soutient, tâchant par là d'appuyer son sophisme par ce qui n'est qu'une erreur théologique. Car l'état de péché mortel ne rend pas nécessairement tous nos actes mauvais. Surtout, il ne change rien,

1. F. Palacky, *Documenta Mag. Joannis Hus...*, Prague, 1869, p. 451 à 455. Pour Huss, l'expression *in peccato mortali* est un raccourci équivalent à « vivant d'une vie manifestement et gravement scandaleuse ».

2. Joannis Hus et Hieronymi Pragensis Historia et Monumenta (HM), Nuremberg, 1558, t. I, f. 128*f*.

3. J. Sedlák, *Studie a texty k náboženským Dějinám českým*, t. I, p. 277.

comme tel, aux relations juridiques réglant les droits et les devoirs des hommes entre eux [1].

La même confusion fondamentale vicie le commentaire donné par Wiclif aux textes cités dans la suite. Du Nouveau Testament : « Si ton œil est sain, ton corps tout entier sera dans la lumière ; si ton œil est malade ton corps tout entier sera dans les ténèbres » (*Matth.*, 6, 22-23). « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit » (*I Cor.*, 13, 1). Wiclif, partant de là, expose que le pécheur vivant dans les ténèbres ou dans la privation de la charité n'a plus aucun droit humain, il n'est plus *dominus civilis*. Il est un idolâtre, un serviteur du péché, un traître, un orgueilleux, il détruit l'image de Dieu en lui et donc..., il ne peut être *dominus civilis*, posséder bien ou autorité.

C'est encore la même argumentation décevante qui est répétee à propos de textes de saint Jérôme, saint Jean Chrysostome et saint Anselme. Là où ces Pères dénoncent l'injustice qui est possession illégitime, et affirment le devoir de restitution, Wiclif les entend comme s'ils parlaient de l'injustice qui est l'état de péché mortel, et il en conclut que le pécheur a perdu le droit de posséder [2].

L'argumentation de Wiclif (et de Huss) est ici indéfendable. Il peut arriver toutefois qu'on se serve de mauvais arguments pour défendre une idée juste. C'est ce qui est arrivé en cette circonstance à Wiclif, quelque peu sophiste à ses heures, et à Huss trop pressé de le copier. La thèse de nos deux théologiens vaut mieux, malgré son expression paradoxale, que les arguments apportés jusqu'ici pour la défendre. On la devine parfois, cette thèse, à travers la prose assez inquiétante que Wiclif lui a consacrée, et elle s'affirme brusquement chez Huss dans les toutes dernières lignes de son premier point.

Abandonnant son maître Wiclif, Huss ajoute en finale que « la même vérité » (*nullus est dominus civilis, etc.*) est prouvée par l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament, et il apporte

1. HM, I, 128r à 130v. On peut lire le même texte imprimé en regard de celui de Wiclif dans : *St. a text.*, II, 278 à 295.
2. HM, I, 129v et 130r.

deux témoignages. Dans le premier, est citée la sentence divine transmise par Samuel à Saül : « Puisque tu as rejeté la parole du Seigneur, le Seigneur t'a rejeté et tu ne seras plus désormais roi ». Huss commente : « Voilà avec quelle évidence l'Écriture montre que Saül perdit son titre de justice, lui donnant droit au règne, à cause du péché par lequel il transgressa le précepte divin ». Dans le second exemple, nous entendons Daniel s'exclamer : « Il n'y a plus, en ce temps, ni prince, ni prophète, ni chef ». Huss remarque que Daniel parle ainsi à un moment où les princes de la famille royale étaient nombreux et où les prophètes ne manquaient pas. Ce qu'on cherchait en vain alors, c'étaient des princes dignes de régner, des prophètes prédisant la délivrance du peuple, des chefs qui pussent libérer le peuple de la captivité de Babylone, en un mot des princes, des prophètes, des chefs *justes* et, en ce sens, *véritables* [1].

Dépouillée tout à coup de sa gangue de fausse théologie, l'idée, sinon peut-être de Wiclif, du moins de Huss apparaît sans aucune absurdité, sans rien non plus de contraire à la foi catholique. Elle se ramène simplement à ceci : l'Écriture enseigne que Dieu punit les rois injustes et qu'il rejette de sa face rois, princes et prophètes, lorsqu'ils manquent à leur devoir. Le Seigneur ne tient donc plus pour *domini civiles* ceux que leur inconduite a rendus indignes de leur charge. En principe, ils ont perdu leur éminence *(dominium)* et, en attendant qu'ils se corrigent ou qu'il soient écartés dans les formes [2], ils ne sont plus *justement*, *véritablement* seigneurs.

Cette idée que les circonstances peuvent rendre explosive est théologiquement incontestable. Elle l'est doublement du point de vue chrétien. L'autorité, la richesse, la domination ne sont pas des dons arbitraires accordés par des divinités fantasques ou inconscientes à des morveux pour qu'ils en jouissent à leur guise. Ce sont des dons de Dieu, obligeant leurs bénéficiaires à s'en servir pour le plus grand bien commun.

Que telle était bien la pensée de Huss, on ne peut plus en

1. HM, I, 131r.
2. Car Huss n'entend pas que l'indignité des *domini* entraîne immédiatement pour les subordonnés le droit de refuser l'obéissance. Voir, plus loin, p. 295.

douter à partir du second point de son argumentation : « Nul n'est prélat s'il est en état de péché mortel »[1].

Prélat a ici un sens très général, englobant tous ceux dont la situation, soit ecclésiastique soit civile, est élevée au-dessus des autres. Les *domini civiles* et les *praelati* ne sont d'ailleurs pas présentés ici comme deux catégories exclusives. Elles reviennent presque au même, sauf que la première semble viser avant tout les possesseurs de biens, et la seconde ceux qui exercent une autorité[2].

Pour démontrer ce second point de sa thèse, Huss abandonne Wiclif et ses raisonnements sophistiqués[3]. Il s'appuie presque exclusivement sur la Sainte Écriture. En tête de sa démonstration il place la citation d'*Osée* 8 : *Ipsi regnaverunt et non ex me : principes extiterunt et ego non cognovi eos*, suivie du commentaire qu'en a donné saint Bernard stigmatisant ceux qui ne sont attirés au sacerdoce que par la cupidité et le goût des honneurs. Ces paroles de saint Bernard, écrit Huss, prouvent que tant les séculiers que les ecclésiastiques de mauvaise vie ne sont pas de *véritables* princes et de *véritables* prélats.

Huss insiste au moyen de plusieurs citations patristiques et scripturaires : une nouvelle fois, saint Bernard reprenant son commentaire d'*Osée* 8, dans le *De Consideratione ;* saint Jean

1. HM, I, 131r à 132r.

2. Huss n'en sépare pas non plus les évêques, bien que ceux-ci soient traités en particulier dans le troisième point. Il envisage *tam saeculares quam ecclesiastici* (f. 131r). Le texte cité de saint Bernard se rapporte originellement au pape et à la cour papale. Les textes de saint Jean, de saint Luc et de l'Apocalypse ont trait aux pasteurs, donc aux évêques (f. 131v). Osée parle de princes (f. 131r), et Saül est roi (f. 131v). Les *praelati* sont donc bien tous ceux qui occupent une situation dominante dans la société : les papes et les évêques, les princes et les rois. Les *domini civiles* font partie du nombre et s'il fallait une preuve que Huss ne met aucune rigueur à distinguer les uns des autres, il suffirait de remarquer qu'il lui arrive de prendre équivalemment les deux termes. P. ex. : *domini, principes vel praelati* (f. 131r) et à la fin du second point consacré en principe aux *praelati : nullus est dominus civilis* (f. 132r).

3. Dans ce second point, il se sert pourtant encore de textes qu'il a trouvés dans Wiclif, comme J. Sedlák le fait remarquer à propos de ceux empruntés à saint Jean, saint Luc et l'Apocalypse. On peut y ajouter les citations de saint Bernard que Huss a pu lire dans le *De Potestate Pape* de Wiclif (Éd. Loserth, Londres, 1907, c. 7, p. 136-137 et c. 8, p. 170-171).

(10, 1) désignant comme voleurs et brigands ceux qui n'entrent pas par la porte dans la bergerie ; saint Luc (12, 16 à 21) condamnant ceux qui amassent les richesses sans penser à sauver leur âme ; l'*Apocalypse* (3, 17) là où le riche évêque de Laodicée s'entend dire qu'il est en fait pauvre et misérable. Tous ces textes, éclairant celui d'*Osée* 8, affirment qu'il est certains détenteurs de l'autorité que Dieu condamne. Huss reprend alors l'exemple de Saül rejeté de Dieu après qu'il eut transgressé les préceptes divins.

Il s'ensuit que Dieu approuve les rois, princes et seigneurs *justes*, mais qu'il n'approuve pas ceux qui sont *injustes*. Huss précise. Dieu désapprouve leur injustice *(quoad abusum vel secundum deficere)*, leur tyrannie *(quod aliquis tyranniset)*. Il veut qu'ils soient punis ou qu'ils se corrigent *(justa punitio vel profectus)*, bien qu'il puisse *(etiam)* leur laisser extérieurement leur qualité de chef dans le monde des apparences *(quoad esse principem exterius, positive)* [1].

En reconnaissant que Dieu approuve, au moins parfois, la qualité de chef apparente d'un mauvais « prélat », Huss accepte d'une manière implicite que les sujets n'ont pas forcément le droit de secouer le joug qui pèse sur eux. A quoi reconnaît-on que la mesure est pleine ? Huss ne s'en inquiète pas ici. Une seule pensée l'occupe : l'exercice de l'autorité *(praelatus, dominus civilis*, par la suite *episcopus)* exige, en principe, une conduite adéquate. C'est dans ce sens qu'il estime que, selon l'Écriture, la proposition qu'il défend est vraie : que personne n'est *praelatus* ou *dominus civilis* s'il est en état de péché mortel, c'est-à-dire que, dans cet état, personne n'occupe sa place privilégiée *justement*. En somme, Huss a repris dans son second point la thèse du premier, mais il l'a défendue, cette fois, avec des arguments à lui et parfaitement valables.

La défense de Wiclif devenait plus délicate lorsqu'il s'agissait des évêques. Un théologien catholique ne peut soutenir que le pouvoir d'ordre et de juridiction est aboli du fait de l'inconduite de celui qui en est revêtu. Il peut et il doit affirmer que, ces deux pouvoirs étant saufs, un évêque n'est *véritable* dans toute la

1. HM, I, 132r.

plénitude du terme que s'il mène une vie conforme à sa vocation, s'il répond par ses œuvres aux exigences posées par le Christ aux pasteurs de ses brebis. C'est le point de vue que Huss adopte dans le troisième point de sa démonstration, rédigé, celui-ci aussi, en parfaite indépendance de Wiclif.

L'argumentation de Huss consiste avant tout dans la production d'une série imposante de témoignages patristiques. Comme je les ai analysés ailleurs, il est inutile de revenir là-dessus ici. Relevons seulement les conclusions que Huss en tire.

Élargissant sont point de vue, il affirme en général que, selon l'Écriture, celui qui vit en état de péché mortel n'est ni seigneur, ni évêque, ni prêtre, ni chrétien. Les mêmes Écritures n'enseignent pas moins qu'il est des rois, des seigneurs, des prêtres, des diacres, des évêques et même des chrétiens vivant dans le péché mortel [1]. Il n'y a pourtant aucune contradiction. Dans le premier cas, il s'agit d'être *justement*, dans le second d'être *injustement*. Cela veut dire en d'autres mots que personne vivant dans le péché mortel n'est véritablement, justement, gracieusement, seigneur laïc, évêque ou prélat, mais seulement d'une manière équivoque, d'après les apparences extérieures, car, en ce cas, Dieu n'approuve pas l'autorité, la dignité, la fonction [2]. Mais, malgré la condamnation divine qui pèse sur les mauvais évêques (ou prêtres) et, en un sens, supprime leur sacerdoce, les sacrements qu'ils administrent sont valides. Le pouvoir sacerdotal n'est donc pas aboli en eux. Le baptême, l'absolution, la consé-

1. HM, I, 133v : « Cum ergo sancti ex scriptura trahentes sententiam, dicunt quod non est dominus, episcopus, sacerdos vel christianus dum est in peccato mortali debet accipi vera sententia et ad illam debet concedi vox vel propositio scripta. Et ex alia parte debet concedi scriptura quod existens in peccato mortali, est rex, dominus, sacerdos vel diaconus, aut episcopus vel etiam christianus. Rex ut Pharao, sacerdos ut Annas, diaconus ut Nicolaus haereticus, Episcopus ut Cayphas [et] Judas. Qui Judas ex quo fuit de lege Christi, tunc fuit etiam christianus, nec est contradictio, dum unus dicit : Judas non est episcopus et alius dicit : Judas est episcopus, nisi uterque capiat in eadem significatione, si videlicet quod unus dicat : Judas est episcopus juste vel gratuite et alius neget hoc idem. Tunc prius dicit falsum et alius dicit verum ».

2. HM, I, 134r : « Nullus existens in peccato mortali est civilis dominus, episcopus vel praelatus, quia non vere, juste, gratuite est talis, sed nominetenus et satis aequivoce, quia pro tunc, ut supra dictum est, Deus non approbat tale dominium, dignitatem vel officium ».

cration, la prédication de la parole de Dieu du mauvais évêque (ou prêtre) est valide. Huss a particulièrement soigné ce point délicat. Voici quelques phrases caractéristiques :

> *sacramenta quae ministrant interim, cum non virtute propria, sed Dei haec faciunt, satis rite prosunt Ecclesiae. Potestas quidem clavium stans cum peccato mortali, in illis remanet, sacerdotio, ut dicit B. Remigius, expirante...*
>
> *Patet secundo Dei potentia ex eo quod per indignum et immundum ministrum perficit valde dignum et mundum opus, utputa baptismum, absolutionem, consecrationem, et verbi Dei praedicationem. Unde quoad hoc dicit B. Augustinus, in libro de corpore Domini, et ponitur I quest. I : Intra catholicam Ecclesiam ministerium corporis et sanguinis Domini, nihil a bono majus, nihil a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur creatoris et virtute spiritus sancti...* [1]

Suivent des textes de saint Augustin et de saint Grégoire dans le même sens .

* * *

Concluons:

1. Que Huss ait subi fortement et assez malencontreusement l'influence de Wiclif dans la rédaction de sa défense de quelques articles de son maître, il serait vain de le nier. L'influence et l'emprise de Wiclif ne s'affirment pas seulement dans le fait, pourtant déjà éloquent, que Huss a repris *ad litteram* dans son premier point, une argumentation de Wiclif fort contestable. Elle est surtout dans l'audace avec laquelle Huss entreprend la défense d'une des propositions wiclifites dont la formule est des plus malsonnantes et dont le sens *mauvais* paraît obvie.

Huss n'a pourtant pas abdiqué sa pensée personnelle. Dès la fin du premier point, plus nettement dans le second et, enfin, avec une clarté qui ne laisse plus de place au doute dans le troisième, il précise ses positions (personne n'est *justement* seigneur, etc.), et les défend par des arguments à lui. Ceux-ci, contrairement à la sophistique de Wiclif, ne sont plus que des arguments d'Écriture

1. HM, I, 134[r].

et de Tradition, fruit à la fois de l'érudition et de la pensée de J. Huss [1].

En réalité cependant, bien plutôt que de défendre l'*article* de Wiclif, Huss en défend un sens acceptable (et par là, indirectement, la *personne* de Wiclif), sans qu'il ait essayé de fournir la preuve que Wiclif avait vraiment soutenu ce sens. Cette nuance — combien importante ! — est explicitement exprimée à plus d'une reprise. Vers la fin du second point et dans la conclusion générale, Huss écrit ainsi à deux reprises qu'il a fixé en quel sens il faut entendre la proposition critiquée *(jam patet ad quem sensum verum scripturae)* [2]. Vers la fin du troisième point, il s'exclame : Cette proposition, qu'a-t-elle d'étonnant, si on se donne la peine de la comprendre dans le bon sens *(si ad bonum sensum conceditur)*? [3] Il proteste aussi ne défendre que le sens correct *(absit quod falsum sensum teneamus)* [4].

2. Huss, en agissant de la sorte, reste fidèle à une tactique qui n'a pas varié chez lui. Il suit Wiclif dans son inspiration réformiste et anti-curialiste et il le copie abondamment. Il le défend aussi, on peut dire envers et contre tous. Voici encore un exemple de cette ferveur et des astuces qu'elle inspire. Relevant, un jour, le gant que l'Anglais Stokes, de passage à Prague, lui avait lancé en traitant Wiclif d'hérétique, il proclame qu'il démontrera le contraire. Mais, il évite de porter la discussion sur les écrits de son maître, sachant bien qu'il ne peut qu'être battu sur ce terrain. Alors, il défie ses adversaires de lui prouver que Wiclif ait soutenu une quelconque hérésie avec obstination et qu'on puisse être assuré de sa damnation. Sur ce plan des intentions

1. Après avoir montré que Huss a copié son premier point chez Wiclif, SEDLÁK (*St. a text.*, II, p. 293) conclut qu'il ne peut avoir chez Huss que le même mauvais sens qu'il a chez Wiclif, et par conséquent que les deux points suivants partagent ce même mauvais sens. En fait, le sens du premier point reste indécis. Seul l'argument, comme je l'ai montré, est franchement mauvais. L'argumentation des deux points suivants est bonne et elle amène des précisions sur le sens de l'article dans son ensemble. Ce n'est donc pas le mauvais argument du premier point qui définit le sens de l'ensemble, mais l'ensemble qui limite les dégats du mauvais argument.

2. HM, I, 132ʳ et 134ʳ.

3. HM, I, 133ʳ.

4. HM, I, 133ᵛ.

subjectives de Wiclif, l'affaire était évidemment moins claire, et il était difficile sinon impossible à ses adversaires de prouver l'obstination sans laquelle il n'est pas d'hérétique formel [1]. Pour qui connaît tant soit peu l'histoire de Bohême en ce début du XVe siècle, cette attitude de Huss s'explique aisément. Huss tenait à la renommée de grandeur, de sainteté et d'orthodoxie de Wiclif comme à sa propre âme, parce que le prestige du mouvement réformiste en Bohême en était devenu étroitement solidaire. Mais Huss avait gardé aussi, à travers tout, un cœur catholique. Malgré toutes ses compromissions, il ne suivit jamais Wiclif dans l'hérésie caractérisée [2]. Ces deux constantes de son orientation d'esprit expliquent les propos malédifiants qui traînent parfois dans ses écrits les plus corrects au point de vue orthodoxie [3], les malentendus qu'il suscitait et les condamnations sommaires dont il était l'objet.

3. La question des « véritables évêques » est de la plus haute importance en soi, dans la théologie de Huss et dans l'histoire des troubles religieux de l'époque en Bohême.

La notion traditionnelle de l'épiscopat comporte indubitablement une composante d'ordre moral et religieux. Elle a son origine dans le discours de Jésus sur le Bon Pasteur, relaté dans l'évangile de saint Jean. Tout ce que Huss a jamais enseigné de juste sur le « véritable évêque » se trouve déjà dans l'antithèse frappante entre celui *qui entre par la porte* et celui *qui l'escalade par un autre endroit*, celui *qui donne sa vie pour ses brebis* et celui *qui s'enfuit* au moment du danger, entre *le Bon Pasteur* et *le mercenaire*, *le voleur* et *le brigand*.

Ce n'est pas parce que l'évêque indigne ou le mauvais prêtre conservent intact leur pouvoir d'ordre et de juridiction que l'authenticité pleine et entière de la notion de véritable prélat ou de véritable prêtre ne comporte pas un minimum d'exigences morales et religieuses. Une juste réaction contre une conception purement fonctionnelle du sacerdoce ne peut le faire oublier.

1. *Replica Mag. J. Hus contra Anglicum J. Stokes* dans HM, I, 108r à 110v.
2. Il ne suffit donc pas d'affirmer que l'argumentation de Huss a ici une vague touche catholique, comme le fait Sedlák (*St. a text.*, II, p. 294).
3. La proposition qu'il défend est elle-même malsonnante !

La conception du « véritable évêque » se place au centre même de la théologie de Huss. Sa théologie de l'Église en est étroitement dépendante. Une fois admis que Huss n'a pas erré sur la notion traditionnelle de l'épiscopat, il est évident qu'on ne peut l'accuser d'avoir réduit le concept de l'Église à une réalité purement mystique, échappant à la foi au *sacramentum* et au droit canon [1].

On comprend enfin la place capitale que la théologie de l'épiscopat a pris dans l'œuvre de Huss en replaçant celle-ci dans son cadre historique. On s'imaginerait mal aujourd'hui qu'un théologien se mette à crier sur les toits que, sans une conduite digne de leurs fonctions, les évêques ne sont pas de véritables pasteurs. Sauf dans un exposé scolaire et purement platonique, cette vérité n'a pas aujourd'hui d'intérêt bien palpitant. Il n'en était pas ainsi au début du XVe siècle. Le grand schisme, la décadence des mœurs ecclésiastiques en général et de celles des évêques en particulier poussaient à étudier précisément le sens et la portée des exigences évangéliques sur ce point. Huss, dit-on parfois, s'il n'avait voulu qu'affirmer la doctrine traditionnelle, se serait donné beaucoup de peine pour rien [2]. Étrange raisonnement ! A quoi s'emploieraient bien nos théologiens si on leur supprimait la défense des thèses traditionnelles ? Mais il y a une meilleure réponse. La vérité traditionnelle que Huss défendait s'était alors étrangement obscurcie. Elle avait grand besoin qu'on s'occupât d'elle. Et, en un moment où la pente n'était que trop forte pour s'en occuper avec un esprit révolutionnaire, Huss eut le mérite de la traiter conformément à l'Écriture et à la Tradition. S'il avait trouvé plus d'imitateurs et si, surtout, on l'avait écouté, nous n'aurions peut-être pas assisté à la révolte de Luther cent ans plus tard.

Paul DE VOOGHT.

1. J'espère avoir bientôt l'occasion de le montrer.

2. J. SEDLÁK, *St. a text.*, II, 293. De tous ceux qui ont étudié la dépendance Wiclif-Huss, c'est J. Sedlák qui y a mis le plus de scrupuleuse objectivité. Sauf pourtant chaque fois qu'il s'agit d'un point sur lequel l'orthodoxie de Huss a été suspectée. En ces cas, le préjugé défavorable fait découvrir à Sedlák des dépendances là où il n'y en a pas.

Chronique religieuse [1]

Église catholique. — La plus importante communauté chrétienne du Liban ayant perdu son chef en la personne de S. B. Mgr ANTOINE ARIDA, patriarche maronite d'Antioche et de tout l'Orient, décédé à l'âge de 92 ans le 19 mai dernier, le Saint-Siège a nommé au siège patriarcal vacant l'évêque maronite de Tyr, Mgr PAUL MÉOUCHI [2].

A l'occasion du IX[e] CENTENAIRE de la mort de saint Barthélemy-le-Jeune, qui fut, au XI[e] siècle, Abbé du monastère grec de Sainte-Marie de GROTTAFERRATA fondé par saint Nil le Calabrais, S. S. Pie XII a adressé une Lettre à l'archimandrite Isidore Croce, Abbé actuel de ce monastère. Cette lettre, datée du 30 juin, évoque les événements douloureux entre l'Orient et l'Occident en ce même XI[e] siècle et exhorte à « mettre en pleine lumière et à rappeler publiquement » les biens inhérents au rétablissement de l'unité antique [3].

Dans plusieurs pays d'Europe les Ukrainiens exilés ont célébré cet été le 1000[e] anniversaire du BAPTÊME DE SAINTE OLGA, veuve du prince Igor de Kiev. Montée sur le trône après la mort de son mari, elle fut la première souveraine chrétienne du pays après avoir reçu le saint baptême à Constantinople. A l'occasion de ce millénaire, S. Exc. l'archevêque Mgr BUCZKO, visiteur apostolique pour les Ukrainiens en Europe occidentale, a demandé

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.

2. Sur la mort et la succession de Mgr Arida cfr *POC*, avril-juin, pp. 178-189, où on trouve aussi le texte de la lettre apostolique de S. S. Pie XII, dans laquelle est souligné le caractère exceptionnel de cette manière de pourvoir au siège patriarcal maronite, nécessitée par les circonstances. Mgr MÉOUCHI fut le président de la Commission apostolique qui depuis le 28 mai 1948 gérait les affaires du patriarcat. — Ajoutons que les funérailles de Mgr ARIDA ont eu lieu le dimanche 22 mai, avec une pompe grandiose, qui témoignait de la grande sympathie dont jouissait le vénérable vieillard défunt.

3. Cfr *OR*, 6 août ; tr. fr. *DC*, 21 août.

des prières spéciales pour S. Exc. le métropolite Joseph SLIPYJ et les huit autres évêques ukrainiens déportés avec lui dans le Nord de la Russie et en Sibérie.

Au Congrès Eucharistique, qui a eu lieu du 17 au 24 juillet à Rio de Janeiro, l'ÉGLISE DU SILENCE était représentée par de nombreux ecclésiastiques et fidèles des différentes nations orientales. Tous les congressistes prirent part à un solennel Chemin de Croix à l'intention des chrétiens de derrière le rideau de fer. Pendant ces jours la sainte Liturgie a été célébrée en plusieurs rites différents.

L'Association internationale UNITAS qui a pour but de promouvoir l'Unité chrétienne commémore à la fin d'octobre ses dix années d'existence.

URSS. — La presse a fait remarquer et il est, de fait, remarquable que lors du séjour du président Nehru en URSS, les dignitaires de l'Église orthodoxe russe, le patriarche Alexis et le métropolite Nicolas de Kruticy, ainsi que d'autres chefs religieux du pays ont assisté aux réceptions officielles du parti et ont pu se mêler aux leaders du parti et aux invités étrangers. C'est la première fois depuis la révolution que cela a pu se faire [1]. D'autre part, le Soviet suprême a décerné une haute récompense, l'« Ordre du Travail », au métropolite Nicolas, qui est le chef des Affaires étrangères du Patriarcat de Moscou.

Dans les nombreux articles écrits par les membres des différentes délégations qui, ces derniers mois, visitèrent l'URSS, on s'accorde à relever la ferveur religieuse parmi la population du pays. Le Rév. John DREWETT, qui faisait partie d'une délégation anglaise, a observé que la prière pour les défunts occupe une grande place dans les services paroissiaux. Il attribue en grande partie l'assiduité aux offices religieux au fait que le peuple, qui par la guerre subit une perte de 17 millions d'hommes, éprouve le besoin de consolation et d'assurance : « Le communisme n'a pas de réponse à la question posée par la mort ; l'Église en a. Il n'est pas surprenant qu'une large proportion de la population demande des funérailles chrétiennes ». A Léningrad M. Dre-

1. Le fait s'est répété lors de la visite du Dr. Adenauer.

wett visita la cathédrale, où se déroulaient simultanément des offices dans l'église principale et dans la crypte. Dans la crypte on disait des *panichidy* auprès de plusieurs cercueils ; à un autre endroit on procédait à un service de baptême : dans une grande cuve remplie d'eau chaude on baptisait une cinquantaine de bébés par immersion [1].

La presse soviétique continue à attirer l'attention sur l'attraction qu'exerce la religion sur la jeunesse soviétique actuelle. Y. DOBRJAKOV, dans *Ogonek*, N° 2, 1955, signale l'activité extraordinaire des propagandistes religieux dans les régions forestières lointaines de l'Union soviétique ainsi que leur grande influence sur la jeune génération. Souvent la presse vise aussi les universitaires qui travaillent et étudient d'une façon exemplaire mais qui seraient devenus « introvertis », et ne participeraient plus à l'œuvre commune, ayant des sentiments religieux particulièrement tenaces. Un grand nombre d'entre eux appartiendrait à ces communautés protestantes, si largement répandues à travers la Russie d'aujourd'hui [2]. Dans *Sovetskaja Pedagogika* (Moscou), N° 5, 1955, J. I. PEROVSKIJ expose un programme de l'*Éducation athée dans l'école,* devant servir à extirper toute forme de superstition et tous les préjugés religieux de la conscience de l'étudiant. La neutralité de l'éducation areligieuse, telle qu'elle fut pratiquée dans les années 1918-1929, ne peut pas suffire ; il faut résolument prendre position contre la religion, en montrant son néant à la lumière du matérialisme scientifique. Qu'on donne donc aux jeunes une formation qui soit nettement antireligieuse, en prenant l'offensive, mais sans agressivité grossière, car cela ne conduit qu'à un résultat diamétralement opposé. La *Sovetskaja Kuljtura,* organe du ministère de la Culture, souligne dans son numéro du 16 août que « la propagande scientifique athée fait partie intégrante de l'éducation communiste des tra-

1. Cfr *CEN*, 3 juin. Il ne semble pas nécessaire de penser à un rassemblement spécial de nourrissons en l'honneur des visiteurs. Les témoignages sur le grand nombre de baptêmes dans l'Union soviétique d'aujourd'hui, non seulement d'enfants mais aussi d'adultes, sont fréquents. Ces baptêmes collectifs, ainsi que l'accumulation des services funèbres à un seul endroit sont dus au petit nombre d'églises ouvertes au culte.

2. Voir aussi à ce sujet un article de Walter KOLARZ, *Russian Protestants and the Soviet Government,* dans *Sobornost,* été 1955, pp. 243-256.

vailleurs ». Le périodique se félicite des progrès accomplis dans ce domaine et note que « depuis la décision du Comité central du Parti, publiée en novembre 1954, concernant les erreurs commises dans la poursuite de cette propagande », le travail s'est sensiblement amélioré dans ce domaine. Cependant on déplore que « bon nombre de conférenciers se contentent d'effleurer le sujet, quand ils ne commettent pas, en plus, l'erreur d'insulter les sentiments des croyants auxquels ils s'adressent ». L'article conclut : «Obéissant aux directives du Comité central, les services de propagande doivent introduire à la base de leurs conférences et de leurs écrits le plus grand nombre possible d'explications touchant la structure du monde, l'origine de l'homme, les résultats obtenus en biologie, biochimie, etc., et ils doivent éviter de remplacer, comme le font certaines propagandes médiocres, les exemples scientifiques par des pirouettes qui ne peuvent convaincre personne ».

Émigration russe. — Les neuf paroisses orthodoxes russes du doyenné d'ALLEMAGNE, dirigé par l'archiprêtre Paul STATOV, ressortissant au Patriarcat de Moscou, ont été incluses dans la juridiction de l'Exarchat du Patriarcat en Europe occidentale. Il en va de même pour les trois paroisses du doyenné des PAYS-BAS qui dépendaient auparavant directement du Patriarcat [1].

Le *Journal du Patriarcat de Moscou* ayant parlé dans son numéro de février de l'« atmosphère de concorde et d'entente » qui aurait régné lors de la visite du métropolite Nicolas de Kruticy à Paris en août 1945, le journal russe *Russkaja Myslj* de Paris a publié dans ses numéros de juin un compte rendu de ces entretiens présidés par Mgr Euloge et qui, on s'en souvient, n'ont pas abouti au résultat désiré par le Patriarcat.

L'Institut orthodoxe russe de SAINT-SERGE à Paris célébra en juin son trentième anniversaire. On trouvera ailleurs dans ce fascicule un compte rendu de ce jubilé [2].

Dans le *Vestnik*, le Messager de l'Action Chrétienne des Étudiants Russes, N° 37, 1955, le professeur A. KARTAŠEV s'étend

1. Cfr *V*, juin 1955, n° 22, p. 87.

2. Cfr p. 327 ; *CV* juin-juillet reproduit le discours de circonstance du prof. A. KARTAŠEV.

longuement sur l'activité de l'YMCA-Press à Paris qui célèbre cette année son 35e anniversaire. Au début il s'agissait d'un organisme de publicité missionnaire protestante, mais bientôt, ainsi que le constate l'A. en entrant dans des détails, il devenait un moyen d'expression de haute qualité de la culture orthodoxe russe.

Le Bulletin du mouvement SYNDESMOS paraîtra depuis son numéro de juillet en langue anglaise, en coopération avec l'Association de la Jeunesse orthodoxe d'Angleterre. Le fascicule de juillet contient un compte rendu d'un séjour du président de Syndesmos, M. Jean MEYENDORFF, en Proche-Orient. Il visita les centres du mouvement de la jeunesse orthodoxe à Beyrouth et Tripoli où il fit des conférences publiques sur le thème « Rome et l'Orthodoxie ». Ce sujet d'une actualité spéciale pour ce pays rencontra sous sa forme non polémique un grand intérêt : « Le contact établi par ces conférences entre catholiques romains et orthodoxes fut d'autant plus précieux que les orthodoxes, dans les rencontres œcuméniques, sont d'ordinaire réduits à un tête-à-tête avec les protestants et ont rarement l'occasion de s'entretenir, d'une façon calme et amicale, avec la grande Église de l'Occident » (p. 16). M. Meyendorff prit part aussi à l'assemblée du MOUVEMENT DE LA JEUNESSE CHRÉTIENNE EN PROCHE-ORIENT, qui pour la première fois, sous les auspices du département de jeunesse du Conseil œcuménique, réunissait les dirigeants de plusieurs groupements de jeunesse pour étudier les nombreux problèmes qu'ils ont en commun et promouvoir les relations fraternelles entre les chrétiens divisés de cette partie du monde où plus qu'ailleurs peut-être, se ressent l'urgence de l'unité chrétienne. Le même N° de *Syndesmos* donne un compte rendu de cette réunion [1]. Quant à la prochaine assemblée de *Syndesmos*, elle aura probablement lieu en septembre 1956, à Patmos, dans la mer Égée.

Allemagne. — Mgr JACQUES de Malte décrit dans *Apostolos Andreas* du 8 et 15 juin le morcellement de la chrétienté orthodoxe en Allemagne occidentale, en soulignant le très grand tort

1. Également *Kaini Ktisis*, mai.

que cet état de choses constitue pour l'Orthodoxie. Son Excellence aimerait voir la création d'un centre orthodoxe chargé de la publication d'informations sur l'Orthodoxie en langue allemande.

Voici le tableau des groupements orthodoxes qui selon cette source se trouvent dans la zone occidentale d'Allemagne : *a)* les Grecs, 2.500 environ ; *b)* les Russes de la juridiction de Mgr ANASTASE, 2 évêques, 1 monastère, 33 prêtres et autant de paroisses ; *c) trois* groupes d'Ukrainiens : 1° « L'Église ukrainienne autocéphale » du métropolite NICANOR avec siège à Karlsruhe et des paroisses en Europe occidentale, Amérique du Nord et du Sud, Australie, Nouvelle-Zélande — 24 prêtres et 10.000 fidèles ; 2° « L'Église ukrainienne autocéphale » de l'archevêque GRÉGOIRE établi aux États-Unis. Son représentant en Allemagne occidentale est l'archiprêtre MÉTROPHANE de Nuremberg. « Elle compte environ 500 fidèles et un nombre à peu près égal d'infractions aux canons de l'Église orientale orthodoxe » *(sic)* ; 3° « L'Église orthodoxe ukrainienne » de l'évêque BOHDAN qui dépend du patriarche œcuménique. De lui dépendent deux prêtres (jadis avec Mgr Nicanor) et peut-être deux paroisses avec un nombre infime de fidèles ; *d)* l'Église orthodoxe serbe avec six à sept mille fidèles, soumise au patriarche serbe de Belgrade et administrée par un vicaire général, l'archiprêtre Milan JOVANOVIĆ ; *e)* groupe orthodoxe letton, 1.000 membres sous le métropolite AUGUSTIN, malade. Celui-ci dépend du patriarcat œcuménique ; *f)* groupe orthodoxe esthonien, 1.000 membres, avec l'archiprêtre Théodore KOLOBOV, dépendant de Constantinople ; *g)* groupe orthodoxe roumain, 2.500 fidèles, avec l'archiprêtre Émilien VASILOSCHI (Dusseldorf), de la juridiction de Constantinople ; *h) deux* groupes de Polonais orthodoxes : 1° l'un dépendant de l'archevêque PALLADIOS (USA), représenté par l'archiprêtre Michel KORZAN (Munich) ; 2° l'autre dépendant de l'évêque MATHIEU (Londres). Celui-ci dépend à son tour de Constantinople et est représenté en Allemagne par l'archiprêtre Hippolyte SZEZEMETYLO (Heidelberg) ; *i)* groupe orthodoxe géorgien, « assez nombreux », desservi par l'archiprêtre Alexandre DIMITRAŠVILI (Munich). — A cette longue liste manquent encore les neuf paroisses de la juridiction patriarcale de Moscou, mentionnées ci-dessus.

Amérique. — Le dimanche des Rameaux (10 avril) fut sacré à New-York un nouvel évêque auxiliaire pour l'archevêché grec orthodoxe, Mgr GERMANOS, avec le titre d'évêque de Constantia.

L'archevêché grec des États-Unis comporte six circonscriptions épiscopales, dont la dernière avec centre à Pittsburgh, Pennsylvanie, se compose de 42 communautés paroissiales [1].

Le ministère de la Défense a autorisé les initiales E. O. *(Eastern Orthodox)* sur les plaques d'identité livrées à tous les membres des forces armées des U. S. A. Ceci représente une grande victoire personnelle pour Mgr Michel, le chef de la communauté grecque en Amérique. Jusqu'ici n'étaient admises que les initiales P*(rotestant)*, C*(atholic)* et J*(ewish)* [2].

La confession orthodoxe grecque a été officiellement reconnue dans les états suivants des U. S. A. : New-York, Massachusetts, Louisiane, Wisconsin, Virginie occidentale, Indiana, New-Hampshire, Delaware, Connecticut et Texas [3].

Athos. — Dans *Apostolos Andreas* du 18 mai, est exprimé le désir de voir l'École ATHONIAS de la Sainte Montagne se développer et se muer en une véritable « Académie », entourée d'écoles de métiers d'art, d'une imprimerie, de travailleurs scientifiques pris parmi les hagiorites de la Dispersion et finalement d'une station de T. S. F. qui diffuserait des offices et des prédications.

L'ancien ambassadeur des États-Unis à Ankara est désireux de fonder en Amérique une ASSOCIATION DES AMIS DE L'ATHOS. Le patriarche œcuménique demande l'avis de la sainte Communauté sur cette proposition [4].

La liturgie de Pâques dans le couvent russe de Saint-Pantéléïmon a été enregistrée par deux Allemands et un Blanc-russien.

Constantinople. — Le dimanche 12 juin ont été célébrées en présence de S. S. le Patriarche les trente années de professorat que venait de terminer M. Jean PANAGIOTIDIS, doyen d'âge du corps professoral et maître de bien des personnalités dans le monde ecclésiastique grec [5].

1. Cfr *Orthodox Observer*, mai.
2. Cfr *Id.*, juin.
3. Cfr *SŒPI*, 1er juillet.
4. Cfr *Hag. Paulos*, mars-avril.
5. Cfr *AA*, 15 et 22 juin.

M. THEODORIADIS appelle de ses vœux le jour où les chaises seront admises dans les églises de Constantinople, prouvant par toutes sortes d'arguments que les chaises existaient dans l'antiquité. Il désapprouve cependant les stalles grecques [1].

Corse. — Mgr JACQUES de Malte reproduit dans *Apostolos Andreas* du 20 avril une description pittoresque de la fête de Pâques à Cargèse, le célèbre village autrefois grec et orthodoxe, aujourd'hui de rite grec catholique, mais où la langue grecque s'est perdue. Le curé est décrit comme habillé du *rason*, coiffé du *kalymmauchion* orientaux et portant la barbe. Le même journal, 25 mai, décrit les fêtes de Pâques à Piana degli Albanesi en Sicile, village de rite grec, situé à 23 km. de Palerme.

Égypte. — Par arrêté royal du 23 mars 1955 a été reconnu la « Représentation du patriarcat des orthodoxes grecs d'Alexandrie dans le Congo belge et le Ruanda-Urundi » en la personne de l'archimandrite MÉLÉTIOS Christophorou. Celui-ci a été chargé par S. B. le patriarche CHRISTOPHORE de conférer à S. M. le roi Baudouin lors de son passage par Léopoldville la grande croix de l'apôtre et évangéliste saint Marc [2].

Dans *Pantainos* du 1er juillet nous lisons le texte d'une interview accordée par l'ambassadeur de Grèce au journal *Phos* du Caire. L'ambassadeur annonce que le Gouvernement hellène, après avoir demandé l'avis de la faculté de philosophie de l'Université d'Athènes, a retiré sa reconnaissance du gymnase patriarcal Photius Ier à Alexandrie ainsi que des deux « hémigymnases » de Tanta et de Zagazik. Le service de presse du patriarcat publie deux communiqués officiels à ce propos, attribuant cet acte aux manœuvres de la Communauté hellène d'Alexandrie.

Mgr Christophore a reçu au Caire la visite de l'ambassadeur de l'URSS « qui demanda les prières de Sa Divine Béatitude à l'occasion de la Résurrection du Seigneur » [3]. *Pantainos* du 11 mai annonçait que S. B. le patriarche avait reçu la visite des ambassadeurs de l'Union soviétique et de Bulgarie. Il a été question

1. Cfr *Id.*, 15 juin.
2. Cfr *P*, 1er mai.
3. Cfr *Ibid.*

d'une visite éventuelle de Mgr Christophore à Moscou, et des revenus du *métochion* que le patriarcat d'Alexandrie possède dans la capitale russe, revenus qui ne sont plus touchés depuis des années. — Le 14 juillet, le patriarche est, de fait, parti pour Moscou par la voie des airs. Le matin, il a fait escale à Constantinople où une délégation synodale est allé le saluer. Cette visite a été officiellement désavouée par les membres du Saint-Synode d'Alexandrie. S. B. aurait été accompagnée de deux candidats à l'épiscopat qu'il ne parvient pas à faire sacrer dans son propre patriarcat [1].

La suppression de la « Commission chargée d'administrer la fortune mobilière et immobilière du Patriarcat » par Mgr Christophore [2] a été immédiatement suivie d'un communiqué du Saint-Synode affirmant que la Commission économique demeurait le seul organisme légal pour l'administration des biens patriarcaux, aucun changement ne pouvant intervenir avant le 31 décembre 1956 sans l'agrément du Saint-Synode. Ce communiqué était signé par six métropolites [3]. Malgré la sentence du tribunal d'appel égyptien en faveur du patriarche [4], les chances d'accord entre celui-ci et les évêques semblent plutôt s'évanouir, ce qui rend le règlement des affaires pendantes de plus en plus difficile.

Au PATRIARCAT COPTE ORTHODOXE, le long conflit qui opposa le patriarche à une fraction importante de ses évêques et de ses fidèles semble s'aplanir. Le patriarcat a pris quelques heureuses initiatives pour le renouveau de la vie paroissiale et pastorale [5].

Finlande. — L'Église luthérienne de Finlande, comprenant la presque totalité de la population, a commémoré par une manifestation nationale le 800e anniversaire de l'introduction du christianisme dans le pays. Les évêques luthériens de Finlande,

1. A noter que parmi les noms donnés dans *AA*, 20 juillet, on ne trouve plus qu'un des deux mentionnés dans notre dernière Chronique.
2. Cfr *Chronique*, 1955, p. 204; *P*, 11 avril.
3. Cfr *Tachydromos*, 3 avril, cité par *POC*, avril-juin, p. 152.
4. Cfr *Chronique*, 1955, p. 204.
5. Cfr *Ibid.*, p. 205; *POC*, avril-juin, pp. 153-154. Mais selon les dernières nouvelles de la presse quotidienne (24 septembre) le cabinet égyptien a décidé de suspendre de ses fonctions S. B. le patriarche Amba Youssab II.

les primats des Églises luthériennes de Suède, Norvège et Danemark, le secrétaire exécutif de la Fédération luthérienne mondiale, et l'évêque anglican Allison, représentant l'archevêque de Cantorbéry, ont participé au culte de clôture en la cathédrale de Turku.

Grèce. — Naguère nous signalions une note du périodique religieux orthodoxe *Anaplasis* qui se plaignait du ton déplaisant de la presse grecque en maintes références aux chrétiens non orthodoxes, et spécialement à l'Église catholique. *Katholiki* du 20 mai relate plusieurs cas récents où des dignitaires de l'Église orthodoxe se sont exprimés de façon injurieuse contre les catholiques.

Une encyclique du Saint-Synode parle des « papistes qui séjournent dans notre pays ». Le journal proteste contre l'emploi abusif du terme « papiste » et contre l'implication clairement exprimée que les catholiques de Grèce ne sont que des métèques. Un autre cas signalé concerne une affaire d'appropriation contestée entre orthodoxes et catholiques. Il s'agit des reliques des saints apôtres Jason et Sosipater, conservées à Corfou. *Katholiki* rejette catégoriquement la version donnée par la métropole de Corcyre et Paxos à ce sujet. De plus, les processions de la Fête-Dieu, aux endroits où la coutume s'était établie, ont rencontré des difficultés trop caractéristiques, paraît-il, pour que l'on puisse penser à de simples coïncidences [1].

Le Saint-Synode a nommé le 10 mai une commission pour étudier les questions du cérémonial conformément à la rigoureuse tradition de l'Église grecque [2]. Dans une encyclique codifiant toute la législation particulière en matière de baptême, le Saint-Synode a renouvelé l'interdiction de donner aux enfants grecs des noms slaves [3]. On a également demandé au patriarcat œcuménique une liste complète de tous les saints canonisés, depuis Grégoire Palamas jusqu'aujourd'hui [4].

1. Cfr *Katholiki*, 17 juin ; 8 juillet.
2. Cfr *E*, 15 mai.
3. Cfr *Ibid.* — On se demandera sans doute comment on puisse préférer comme patrons célestes Démosthène, Aristote ou Épaminondas, plutôt que Vladimir, Boris ou Igor, ceux-ci étant cependant tous des saints canonisés de l'Église orthodoxe.
4. Cfr *Ibid.*

Le 24 mai, en présence de LL. MM. le Roi et la Reine des Hellènes, a eu lieu la dédicace de la NOUVELLE CATHÉDRALE de Sparte dédiée au saint péloponnésien Nicon du *Métanoeite* [1].

Le 14 mai a été solennellement inauguré à Athènes une *Union des Femmes-théologiennes hellènes* sous la présidence de Mlle Sophie KOTENTAKI. Le doyen de la faculté de Théologie, M. Léonidas PHILIPPIDIS, en a fait la présentation [2].

M. P. BRATSIOTIS, professeur de théologie bien connu et vice-recteur de l'Université d'Athènes, a été élu membre de l'Académie.

S. M. le Roi des Hellènes a décoré le Dr. DE WAELE, professeur à l'Université de Nimègue et grand philhellène, de la croix en or du roi Georges [3].

S. M. le Roi a reçu le grade de docteur en théologie *hon. causa* de l'Université de Thessalonique (28 mai). Le discours du souverain à cette occasion a été très remarqué ; il adressa au peuple grec un vibrant appel à la pratique d'une religion et d'une recherche scientifique et technique également sincères. Il a terminé en disant : « En servant mon peuple je crois servir mon Dieu » [4].

Le 28 juin a été élu métropolite de Gortyna et Mégalopolis l'archimandrite EUSTATHE Eustathopoulos, protosyncelle de Patras [5].

Rome. — L'église orthodoxe grecque, fondée à Rome il y a quelque temps (Via di Sardegna, 153), possède depuis avril 1954 son curé permanent, l'archimandrite MÉTHODE Armakolas. L'église a été meublée et ornée grâce aux efforts de tous et fournit un centre pour toute la colonie orthodoxe grecque de la Ville éternelle, en grande partie composée d'étudiants [6].

Yougoslavie. — Le Saint-Synode de l'Église orthodoxe serbe a tenu ses séances annuelles du 23 mai au 4 juin. Parmi les ques-

1. Cfr *AA*, 4 mai.
2. Cfr *E*, 15 mai.
3. Cfr *Katholiki*, 10 juin.
4. Cfr *Enoria*, 16 juin.
5. Cfr *E*, 1er juillet.
6. Cfr *AA*, 20 avril.

tions traitées, il faut noter celle concernant les statuts de l'« Association du clergé orthodoxe serbe ». Cette fois-ci encore, le Saint-Synode n'a pu les approuver et les évêques ont recommandé à cette association progressiste de conformer davantage ses statuts aux observations déjà faites depuis longtemps par la hiérarchie.

Une délégation de quatre évêques a présenté au Président de la commission fédérale des affaires religieuses un mémorandum, dans lequel le Président de la République est prié de grâcier et de libérer le métropolite de Monténégro et Primorije, Mgr ARSENIJE [1].

Le *Glasnik* de mai contient une correspondance entre le patriarche ALEXIS de Moscou et le patriarche VIKENTIJE. Le premier ayant invité le patriarche serbe à lui rendre visite pour la fête de Pentecôte, celui-ci s'excuse en alléguant la session du Saint-Synode vers cette époque.

Le 5 avril est décédé à Novi-Sad l'évêque IRÉNÉE Bački, à l'âge de 71 ans. Le défunt était un homme de grande érudition, qui s'est distingué par le soin qu'il a mis à la révision des livres liturgiques serbes et par ses nombreuses publications. Sa participation active au Mouvement œcuménique, dès la conférence de Stockholm, l'a fait connaître bien au-delà des frontières de sa patrie.

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — Dans *Unitas* de juillet-août l'abbé P. MICHALON, qui à Lyon continue l'œuvre de l'abbé Paul Couturier, écrit un article intitulé *La prière universelle des chrétiens pour l'Unité est-elle possible?* Il y montre comment l'abbé Couturier a voulu approfondir le message de Paul Wattson et de Spencer Jones. Voici la conclusion :

« N'est-il pas vrai que l'intuition première qui, en 1908, avait fait de la prière la question fondamentale de l'Unité, est à présent portée à ses ultimes conséquences, à un dépassement dont ses promoteurs ne peuvent que se réjouir ? Un éclairage nouveau a

1. Cfr *Glasnik* (Belgrade), juin, pp. 92-93.

donné une amplitude spirituelle et doctrinale à ce qui aurait pu n'être qu'un premier mouvement limité.

« A chaque époque, Dieu suscite les prophètes au service de son Église. Ils ne se contredisent pas. Il ne se remplacent pas. Les derniers apportent des maturations et des approfondissements qui transfigurent les réalisations du début. Les premiers ont préparé la route aux suivants, qui ne prétendent pas à leur tour avoir atteint les suprêmes couronnements d'une réalité toujours en croissance d'universalité » (p. 80).

La revue *Sobornost*[1] fait le récit d'un « pèlerinage » assez original accompli par des membres du FELLOWSHIP DES SS. ALBAN ET SERGE au Danemark pour clôturer la Semaine des prières pour l'Unité de cette année :

« Dans une des principales rues de Copenhague, il y a trois églises : luthérienne, orthodoxe russe et catholique romaine, et juste au bout l'église anglicane, et à une distance de cinq minutes l'église luthérienne suédoise. Sous la conduite du président de la branche danoise, le Pasteur Svend Borregaard, le « pèlerinage » commença dans l'église luthérienne, où on chanta un cantique et récita des prières pour l'Unité. De là nous allâmes à l'église russe pour un autre court office, ensuite nous traversâmes la rue pour aller dans l'église catholique romaine où l'on dit le *credo* et où la chorale chanta ; ce fut peut-être le point culminant du pèlerinage, car c'était la première fois qu'une chose pareille se passait ici. Pendant tout le pèlerinage le Pasteur Borregaard porta son habit de ministre et fut reçu dans chaque église par le prêtre local. Dans l'église anglicane on dit également des prières pour l'Unité, et lorsque les « pèlerins » s'approchèrent de l'église suédoise pour le dernier bref service les cloches sonnèrent ».

Les deux premiers fascicules de cette année de la revue *Istina* contiennent une abondante documentation :

Au sommaire du No 1 : Une longue lettre-journal, daté du 29 octobre 1954, d'un prêtre orthodoxe russe rentré de France en URSS vers la fin de 1951, sur la vie religieuse en Union soviétique. — Le P. Ion GOIA, O. P., donne un exposé des *Vues orthodoxes roumaines sur le schisme et l'Unité chrétienne.* — Le P. M.-J. LE GUILLOU

1. Cfr no d'été 1955, pp. 260-61.

continue et conclut son étude sur *La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'Unité.* Le même auteur s'étend sur *L'Église orthodoxe et le Mouvement œcuménique,* exposé qui est suivi d'une série de documents à ce sujet (depuis la Lettre encyclique du Patriarche Joachim III du 12 juin 1902).

Dans le N° 2 se trouve la suite de cette dernière documentation. Ce fascicule contient en outre un compte rendu détaillé du livre de Friedrich HEYER, *Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945* ; — la Réponse de l'Église orthodoxe russe au message de la seconde assemblée du Conseil mondial des Églises ; — ensuite la première partie d'une longue recension de quelques publications parues à l'occasion du neuvième centenaire du « schisme d'Orient » ; — un article d'actualité du R. P. L. BOUYER, *L'Union des Églises du Sud de l'Inde* ; — le fascicule se termine par un aperçu sur l'Assemblée générale de l'Alliance réformée mondiale (Princeton, 27 juillet-5 août 1954) et une note bibliographique concernant le problème missionnaire. Rappelons que chaque numéro de la Revue contient un sommaire analytique du *Journal du Patriarcat de Moscou.*

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le professeur Ernst KINDER de l'Université de Munster a publié un important article sur *La nécessité œcuménique du dialogue entre évangéliques et catholiques romains* [1]. L'A. y explique qu'une pensée et un comportement authentiquement œcuméniques doivent maintenir un intérêt pour l'Église catholique romaine, « en dépit du fait que l'attitude de cette Église (bien que non toujours) et beaucoup de ses caractères et expressions (bien que non pas tous) nous sont si difficiles à comprendre et à accepter, parfois même nous laissent comme sans espoir ».

« Le Conseil œcuménique n'a d'ailleurs pas mandat de se constituer en office de censure ecclésiastique et chrétienne (sur quels critères se prononcerait-il ?) pour n'agréer, dans la pensée et l'effort œcuménique, que les formes concrètes de christianisme *(Kirchentümer)* qui nous sont sympathiques et qui nous rendent les choses faciles. Il compte avec elles, telles qu'elles sont. La voie de la « méthode œcuménique par soustraction » s'est, depuis longtemps,

1. Cfr *Oekumenische Rundschau,* juin, pp. 49-57. Tr. angl. dans *ER,* juillet, pp. 338-346. *VUC,* juillet-août, donne une analyse détaillée de l'article (C. DUMONT, O. P.). Nous y empruntons le texte des citations.

révélée impraticable et un travail œcuménique prometteur ne peut procéder selon la loi du moindre effort ».

L'A. explique encore que le protestant, pour se comprendre lui-même et comprendre ses problèmes, a besoin de remonter et de se référer constamment à son point de départ :

« ...toute réunion à laquelle on parviendrait dans d'autres directions n'aurait pas de racine valable et ne saurait donc être ni saine, ni durable. Ainsi l'Église catholique, étant donné la position particulière, irremplaçable, qu'elle occupe, sert de critère pour le véritable œcuménisme et, par le seul fait de sa présence, nous contraint à aller à ce qui est central, à ne pas nous contenter de solutions de facilité. Laisser de côté l'Église romaine c'est nous priver d'une contrainte salutaire nous obligeant à aller à la substance des choses, c'est nous priver d'un salutaire verrou contre l'irruption sans frein de tous les humanismes, spiritualismes et dynamismes latents dans le protestantisme ».

Anglicans. — Dans le cadre des discussions sur le problème de l'intercommunion avec l'Église de l'Inde du Sud (CSI) et en étroit rapport avec la visite des dignitaires ecclésiastiques russes en Grande-Bretagne, l'archevêque anglican de Cantorbéry, le Dr. FISHER, s'est livré à une VIOLENTE OFFENSIVE ANTICATHOLIQUE lors de la Convocation de juillet dernier. L'archevêque s'y référait à un sermon prêché en latin par le chanoine KEMP au cours du service d'ouverture à la cathédrale de Saint-Paul, notamment à cette phrase-ci : « Ces Romains, qui s'arrogent le nom de catholiques, tout en étant les ennemis de toute liberté et qui, sans cesse tentent d'exploiter les discordes qui parfois naissent de notre liberté »[1]. Avec ce prédicateur, le Dr. Fisher a, dans son discours inaugural, dénoncé l'Église romaine comme coupable d'une « Apartheid » ecclésiastique « aussi rigide et menaçante que n'importe quel rideau de fer politique ». Cela constituerait même « le plus grand obstacle qui empêche le Royaume de Dieu de progresser parmi les hommes ».

1. « Illi Romani qui sibi arrogant nomen Catholicorum, omnis libertatis inimici, incessanter conantur lucrum facere de discordiis quae interdum ex nostra libertate oriuntur ».

Du côté catholique on s'est moins indigné qu'étonné de cette attaque virulente. Bien que, comme nous le savons [1], la question de l'Inde jette le trouble dans mainte conscience anglicane, l'Église catholique en Angleterre dans son ensemble s'est à peine intéressée à la chose et, comme le note aussi le *Catholic Herald* (8 juillet), les autorités catholiques n'ont pas prononcé des déclarations à ce sujet. Mais il y a également des anglicans qui ont manifesté leur étonnement au sujet de l'attitude de l'archevêque de Cantorbéry et du contexte de ses paroles, et ils ont dans la presse anglaise rappelé la chrétienté catholique de derrière le rideau de fer *réel* qui lutte si courageusement pour les droits inaliénables de la liberté chrétienne [2].

Le fait que l'Église d'Angleterre a reconnu comme valides les ordinations d'une Église qui n'a aucune doctrine précise sur la valeur de l'épiscopat [3] et qui est en intercommunion avec des groupements confessionnels non épiscopaux remet à l'ordre du jour, avec une insistance nouvelle, la question de l'*intention*. *Pastor anglicanus*, revenant à la charge dans le *Tablet* (25 juillet), estime, avec d'autres, que l'Église anglicane, en prenant la décision du 5 juillet dernier, a pratiquement confirmé la vérité de la bulle *Apostolicae curae* de Léon XIII qui niait la validité des ordres anglicans principalement en raison d'un défaut d'intention.

Protestants. — Le Synode national de l'Église réformée de

1. Cfr *Chronique*, 1955, pp. 211-213. Et Jérôme Hamer, *Crise anglicane et catholiques anglais*, dans *La Revue Nouvelle*, juillet-août, pp. 103-110.
2. Rappelons ici les paroles du Doyen de Chichester qui, lors de la présentation du rapport *The Churches of Europa under Communist Governments* devant la *Church Assembly* de février 1954, estimait que ce rapport ne met pas suffisamment en relief le rôle de l'Église catholique romaine dans la lutte pour la liberté religieuse en Europe orientale : « Nos frères catholiques romains ont vu ce dont il s'agit ; ils ont compris l'incompatibilité, et ils ont montré la contradiction longtemps avant beaucoup d'autres groupements chrétiens. C'est là une chose pour laquelle nous devons avoir du respect. Ils ont pu faire cela, parce qu'ils abordaient la question d'un point de vue intellectuel et moral et non pas sentimental ». Cfr *CT*, 1954, 26 février.
3. Notons que dans la *CSI* il y a à présent 839 presbytres et diacres dont 540 seulement ont été ordonnés par des évêques, conformément aux normes de l'Église anglicane.

FRANCE, réuni à Strasbourg les 4, 5 et 6 juin, a publié un texte qui traite de l'œcuménisme, en particulier par rapport à l'attitude à prendre par le protestant français devant le catholicisme romain. C'est un rappel des positions protestantes selon la plus stricte observance. Ainsi qu'il l'avait déjà fait l'an dernier, le Synode met encore maintenant les fidèles en garde contre une célébration de la semaine de l'Unité qui oublierait trop les divergences existantes, et affaiblirait et déformerait les convictions de chacun [1].

Le Congrès Eucharistique de RIO DE JANEIRO a attiré l'attention du monde chrétien sur le BRÉSIL. On connaît le souci de l'Église pour la population de ce pays (52 millions d'habitants) qui traditionnellement est presque entièrement catholique, mais où l'évolution historique particulière a créé un état de civilisations entremêlées rendant la tâche d'un apostolat efficace exceptionnellement difficile [2]. Selon le recensement officiel de 1950, il y avait au Brésil deux millions de protestants (4 %) dont certains groupements déploient une grande activité d'évangélisation et de prosélytisme. — Pour clore la session du 36e Congrès eucharistique, le vice-président du Sénat fédéral, M. Nereu RAMOS, en présence du légat Mgr Aloisi MASELLA et du Président de la République, et au nom du Sénat et du peuple brésilien, avait consacré la République au Sacré-Cœur. Là-dessus, le 26 juillet, le modérateur de l'Assemblée générale de l'Église presbytérienne du Brésil adressa à M. Nereu Ramos un télégramme pour désap-

1. Cfr *SŒPI*, 24 juin. Dans *Réforme*, 3 septembre, M. le pasteur Roger MEHL, un des auteurs des deux rapports présentés au Synode sur *L'Église réformée de France et le catholicisme français en 1955*, croit devoir expliquer la « rudesse » protestante qui apparaît encore dans ce document officiel. Les « formules extrêmement nuancées » de la théologie catholique mettraient en danger ce qui est fondamental pour la foi chrétienne : « Si nous savons rester rudes, nos frères protestants seront gardés et de la séduction romaine et de ce relativisme sceptique qu'engendre toujours la trop grande subtilité des théologiens... Le texte voté par le Synode de Strasbourg sera sans doute interprété comme un raidissement protestant. Il ne devrait pas l'être. Si nous sommes rudes, c'est précisément pour avoir plus de liberté œcuménique, pour être plus prêts à toute rencontre et à tout dialogue ».

2. Cfr sur le catholicisme au Brésil, *Informations Catholiques Internationales* (Paris), août, pp. 13-24.

prouver cet « acte sectaire », et cela « au nom de milliers de citoyens brésiliens membres de l'Église nationale évangélique et presbytérienne » ; pour l'accomplissement d'un tel acte « les procès-verbaux du Sénat ne mentionnent aucune délégation ». Le télégramme rappelle la complète séparation entre l'Église et l'État, établie par la Constitution nationale [1]. — De plus en plus on constate dans le catholicisme sud-américain la formation d'un mouvement de réaction contre la façon de voir des protestants qui voudraient considérer plus ou moins l'Amérique du Sud comme un pays de mission [2].

Le message que S. S. Pie XII envoya à l'occasion des FÊTES D'AUGSBOURG (2-11 juillet) commémorant la victoire sur les païens hongrois (bataille de Lechfeld, 955) a provoqué une réaction assez inattendue de la part de la *Landeskirche* luthérienne de Bavière, suivie d'un article du *Landesbischof* LILJE [3]. Le message avait rappelé que le 25 septembre de cette année la ville d'Augsbourg commémore encore un autre événement d'importance historique, la « Paix religieuse d'Augsbourg » (1555) qui, pour le bien commun du pays, scella l'état de fait de la rupture religieuse en Allemagne. Le pape dit à ce propos que la rupture de l'unité religieuse en Allemagne et en Europe a été le sort le plus désastreux qui a pu frapper l'Occident chrétien et sa civilisation [4]. L'évêque Lilje estime qu'« on doit être très circonspect dans la condamnation de la séparation des confessions en Allemagne ». Les raisons données sont les suivantes : 1) les ennemis

1. Cfr *SŒPI*, 26 août.
2. Rappelons une réaction de l'anglican William NICHOLLS à un rapport paru dans *The Student World*, n° 1, 1953, sur l'œcuménisme et l'évangélisme en Amérique latine. L'auteur estima que ce document de la Fédération des Étudiants chrétiens exprimait trop nettement un point de vue protestant, qui volontiers ne verrait dans l'Église catholique romaine de ces pays qu'un terrain ouvert à un prosélytisme légitime. « Si nous compromettons notre position en Amérique latine, nous la compromettrons également en Europe et partout » (*Id.*, n° 3, p. 258). — Ajoutons qu'à la suite du Congrès eucharistique, du 25 juillet au 2 août, s'est tenue à Rio de Janeiro la 1re assemblée de la hiérarchie catholique d'Amérique latine. Huit cardinaux et deux cents archevêques et évêques s'étaient réunis sous la présidence du cardinal Piazza. Cfr *OR*, 3 août.
3. Cfr *SŒPI*, 5 août.
4. Cfr *HK*, août, p. 525 ; *DC*, 18 sept.

du christianisme (comme les prophètes du IIIe Reich) en profitent pour déclarer le christianisme périmé ; 2) Le voisinage et la compétition des deux confessions en Allemagne constituent un grand bénéfice pour les deux partis. — A ces deux raisons, peu convaincantes, s'ajoute une troisième : puisque sur les deux fractions de la chrétienté allemande ont passé et repassé les vagues de la sécularisation, il faudrait mieux chercher ensemble des réponses à des problèmes communs, au lieu de « mettre si sommairement de côté les chrétiens non catholiques ». — On ne voit pas comment le passage en question du message papal a pu donner matière à ce grief. Bien plus positive est une « Réponse » du pasteur Hans ASMUSSEN [1].

Du 31 mai au 2 juin s'est tenu dans la maison de l'« Académie catholique » à Stuttgart-Hohenheim le congrès annuel de l'UNA SANCTA. Pour la première fois l'invitation au congrès avait été faite en commun par l'Académie catholique de Hohenheim et l'Académie évangélique de Bad Boll « aux chrétiens de toutes confessions » pour une réflexion commune sur ce thème *Qu'est-ce que la foi ?* Une centaine de participants (un tiers protestants, deux tiers catholiques) avaient répondu à cette invitation. On a remarqué une forte participation de la part des laïques. Prirent la parole les professeurs Otto MICHEL (Tubingue), Karl RITTER (Marbourg) et CASELMANN (Heidelberg), le R. P. Thomas SARTORY (Niederaltaich) et l'Abbé Otto KARRER [2]. Le Bulletin *Una Sancta* a publié l'un ou l'autre texte de ces rapports.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — A la reprise d'automne, deux universités américaines ont inscrit dans leurs programmes des COURS SPÉCIAUX DE THÉOLOGIE ORTHODOXE. Ce sont l'Université de Columbia, à New York City, et l'Université du Michigan à Ann Arbor [3]. Nous avons déjà signalé la même initiative prise par l'École de théologie de l'Université de Harvard.

1. Cfr *Evangelische Akademie Schleswig-Holstein*, août.
2. Cfr *VUC*, juin, pp. 7-11.
3. Cfr *SŒPI*, 19 août.

Anglicans et autres chrétiens. — *Église de l'Inde du Sud (CSI).* — Voici les résolutions qui ont été adoptées par les deux Convocations (5 et 6 juillet) dans la question des relations avec la CSI. Ces résolutions avaient été préparées par des comités mixtes de Cantorbéry et d'York, formés de représentants de toutes les tendances théologiques de l'Église anglicane [1].

« Cette Assemblée, sans méconnaître les difficultés qui ont empêché jusqu'ici de prendre une décision unanime, est maintenant d'accord — tant sur le plan théologique que dans la perspective du développement future de l'Église de l'Inde du Sud — qu'il n'y a plus lieu d'ajourner une décision nette et précise au sujet des qualifications des évêques, presbytres et diacres consacrés ou ordonnés dans l'Église de l'Inde du Sud au moment ou depuis l'établissement de cette Église, et reconnaît en ceux-ci d'authentiques évêques, presbytres et diacres dans l'Église de Dieu.

« De plus, cette Assemblée décide que *(a)* les membres de l'Église de l'Inde du Sud qui sont communiants dans cette Église pourront, lorsqu'ils se trouveront en Angleterre, être admis à la sainte communion dans l'Église anglicane, *(b)* les membres de l'Église de l'Inde du Sud qui viendront habiter d'une façon permanente en Angleterre et qui désireront communier régulièrement dans l'Église anglicane, seront priés de se conformer à la discipline de cette Église, *(c)* les évêques, presbytres et diacres de l'Église de l'Inde du Sud pourront être invités à prêcher dans des chaires de l'Église anglicane sous réserve de l'autorisation de l'évêque du diocèse, *(d)* tout évêque ou autre ministre de l'Église de l'Inde du Sud ayant reçu l'ordination épiscopale, et se trouvant en Angleterre, sera libre de célébrer la communion dans une église de la confession anglicane, à l'invitation du titulaire de cette église et avec l'autorisation et l'agrément de l'évêque du diocèse, et uniquement dans une église anglicane et sous réserve des dispositions du *Colonial Clergy Act* là où celui-ci est en vigueur ».

Les autres résolutions concernent : *(e)* la cession occasionnelle d'une église paroissiale pour la célébration de la liturgie de la CSI par un ministre épiscopalement ordonné ; *(f)* l'autorisation donnée à celui-ci (ex-anglican ou autre) de fonctionner comme ministre de l'Église d'Angleterre ; *(g)* la restriction pour les autres ministres qui

1. Celui de Cantorbéry était présidé par l'évêque de Chichester, le Dr. G. K. A. Bell, le second par l'évêque de Durham, le Dr. A. M. Ramsey.

restent soumis aux règles existantes ; *(h)* l'autorisation pour les ministres anglicans de célébrer *Holy Communion* dans la CSI ; *(i)* l'autorisation pour les fidèles anglicans de communier dans la CSI [1].

En voulant traiter dès maintenant ce problème épineux, on a voulu mettre fin aux discussions, bien qu'encore au moment des débats des voix se soient élevées afin que l'affaire soit remise, comme prévue, à la session d'octobre pour éviter toute impression de précipitation. L'empressement provient aussi du fait que la CSI, par défaut de ministres et de moyens financiers, pourrait se tourner vers les « Églises-mères » d'Amérique, surtout méthodistes, qui envoient déjà du personnel. « Si cela continue, disait l'évêque de Malmesbury à la Convocation, et s'il n'y a pas un recrutement égal de la part des anglicans, l'*ethos* de la CSI risque d'être méthodiste à la fin de l'interim (c'est-à-dire en 1977) » [2].

Les adversaires des décisions prises se demandent à présent quelle objection valable les Convocations pourraient encore faire valoir contre une répétition du schéma de l'Union indienne en Angleterre même : « Il y a de nombreuses objections valables qui pourraient être faites, mais la Convocation, après avoir abandonné le principe en question, n'est plus en état de les faire » [3].

La *Priest's Convention of the American Church Union* a publié un document qui s'oppose à toute intercommunion avec la CSI pour le moment : « Les ordres valides ne constituent pas tout ce qui est nécessaire pour l'intercommunion ; la question d'orthodoxie est vitale ». Des décisions prises à part par des fractions du monde anglican pourraient, selon les signataires de ce document, saper et rompre l'unité du monde anglican.

L'archevêque de Cantorbéry, dans sa lettre diocésaine d'août, appelle ce juillet 1955 un mois de miracles, *mensis mirabilis*. La décision prise au sujet de la CSI « n'était aucunement un compromis mais un accord sur une base de principe théologique et d'expérience ».

Cette lettre mentionne aussi que les Convocations ont approuvé une invitation à l'Église MÉTHODISTE en vue de discussions sur des relations réciproques.

1. Cfr *CT*, 8 juillet ; *SŒPI*, 15 juillet.
2. Cfr *CT*, 8 juillet.
3. Cfr *CT*, 5 août, p. 9.

Elle fait état ensuite de la visite de la délégation d'ecclésiastiques russes et en particulier de l'accord fait au sujet des conversations qui, l'an prochain, devront avoir lieu à Moscou. On débattra la question de l'intercommunion entre l'Église d'Angleterre et l'Église orthodoxe russe. C'est l'évêque de Durham, le Dr. A. M. RAMSEY, qui présida les entretiens avec les représentants orthodoxes russes, conduits par le métropolite PITIRIM de Minsk et Biélorussie [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

THE ECUMENICAL REVIEW, N° 4, juillet 1955, contient d'importants articles :

W. A. VISSER 'T HOOFT. — *Our Ecumenical Task in the Light of History;* il est le discours inaugural de la maison *John Knox* à Genève et traite historiquement de méthodologie unioniste.— J. C. G. KOTZE. — *The Meaning of our Unity in Christ.* M. K. est pasteur de l'Église réformée néerlandaise d'Afrique du Sud dont les lecteurs d'*Irénikon* n'ignorent pas l'intérêt œcuménique. Il envisage le problème œcuménique qui peut être appelé fondamental, pour conclure que l'Unité des chrétiens dans le Christ est d'ordre purement spirituel, une koinonia, indépendante des formes institutionnelles, et que les divisions entre chrétiens n'affectent guère. Cette unité n'a donc pas à être produite, « elle doit simplement être découverte, acceptée et pratiquée. C'est là notre sainte vocation » (p. 335). Il en donne quelques exemples, dont celui-ci : « Il faut entreprendre les tâches locales sous un angle œcuménique et les tâches œcuméniques avec un accent local » (p. 336). — ERNST KINDER (luthérien allemand). — *Protestant-Roman Catholic Encounter : an Ecumenical Obligation,* parce que l'Église romaine a préservé, malgré des formes étranges pour un protestant, des éléments d'un christianisme authentique et parce qu'elle s'intéresse au Mouvement œcuménique. — WILLIAM PERKINS (épiscopalien américain). — *Christian Youth in the Middle East.* Remarques sur un camp œcuménique de travail à Bethléem dont quelques-unes concernent spécialement les Orthodoxes. « Des camps pareils se sont avérés être pour la jeunesse de tous les continents un moyen très efficace de l'expérience, du service

1. Sur cette visite cfr *V*, juin, avec la photo publiée partout où l'on voit Mgr Pitirim remettre à l'archevêque de Cantorbéry un calice, avec patène et astérisque.

et de l'action œcuméniques » (p. 349). Suivent trois articles sur la Liturgie : CONRAD BERGENDOFF (luthérien américain). — *What Governs and Shapes Liturgical Development.* T. S. GARRETT. — *Worship in South India,* il y critique le caractère trop européen de la liturgie de l'Église de l'Inde du Sud. FATHER C. J. DUMONT. — *Worship in the Roman Church Today.*

Notons dans la Chronique œcuménique, composée surtout de *documents,* la lettre du Patriarcat de Moscou au Conseil œcuménique [1] ainsi que le Message et les résolutions de la consultation des leaders de la jeunesse du Moyen-Orient.

Le COMITÉ GÉNÉRAL, la plus haute autorité du Conseil œcuménique des Églises dans l'intervalle des grandes Assemblées, groupant 90 délégués des Églises-membres, s'est réuni du 2 au 9 août à Davos (Suisse), sous la présidence du pasteur F. C. Fry (luthérien uni d'Amérique). Une partie importante du temps disponible était consacrée à l'examen des diverses significations de l'unité chrétienne et à l'unité qui est le but des recherches du C. O. E., ainsi qu'aux conséquences de l'unité pour l'entraide des Églises et l'assistance aux pays sous-développés.

Parmi les actes de cette session du Comité central figure l'approbation du texte d'une réponse à la lettre du patriarche de Moscou de février dernier.

Dans cette réponse est exprimé le désir d'établir des relations plus suivies entre les Églises en territoire russe et les Églises-membres du C. O. E.

« Nous apprécions les contributions apportées au mouvement œcuménique par les Églises de toutes confessions ; mais nous aimerions aujourd'hui reconnaître plus particulièrement la valeur des dons de grâce qui nous ont été communiqués à tous par la participation des Saintes Églises Orthodoxes au mouvement œcuménique dès ses origines et par leur affiliation au Conseil œcuménique des Églises. Nous exprimons l'espoir sincère et ardent que des relations aussi complètes et aussi libres puissent s'établir entre les Églises membres du Conseil œcuménique et la Sainte Église Orthodoxe de Russie et les autres Églises chrétiennes en URSS afin que « vous soyez affermis ou plutôt afin que nous soyons encouragés ensemble par la foi qui nous est commune » (Rom. I, II) ».

1. Cfr *Chronique* 1955, p. 218.

La lettre déclare l'intention du C. O. E de travailler pour la paix, mais « nous ne pensons pas que les raisons qui nous ont empêchés de collaborer avec le Conseil mondial de la paix ont perdu de leur pertinence ; nous espérons cependant que nos conversations nous aideront à mieux comprendre nos positions respectives ».

La lettre aborde aussi la délicate question des rapports entre la religion et l'État : « D'après notre conception de l'homme et de ses relations avec Dieu, nous reconnaissons que la liberté religieuse (à laquelle vous faites allusion dans votre lettre) est une liberté fondamentale. Nous sommes très gravement préoccupés par le fait que dans divers pays la liberté religieuse est soumise à des restrictions et que les hommes sont parfois persécutés pour leur foi. La liberté religieuse que nous voudrions voir établie partout doit assurer à chacun la liberté de manifester sa foi personnellement ou en communion avec d'autres, publiquement ou en privé, dans le culte, l'enseignement et l'observation des pratiques religieuses. Nous pensons que sur ce sujet aussi une franche conversation est nécessaire » [1].

D'autres actes du Comité concernent le DÉSARMEMENT, la COOPÉRATION de l'homme et de la femme dans l'Eglise et la société, le BUDGET.

On a approuvé aussi la CANDIDATURE de deux nouvelles Églises : l'Eglise évangélique luthérienne de Silésie (50.000 membres) et la Convention nationale Baptiste d'Amérique, (des baptistes noirs du Sud des USA, 2.000.000 membres). Ce qui portera à 167 le nombre des Eglises du Conseil.

Le rapport que le Comité exécutif a présenté au Comité central débuta par un « In memoriam du Dr. John R. MOTT » [2]. Un vibrant hommage a été rendu aussi au professeur H. KRAEMER qui dirigea l'Institut œcuménique de Bossey depuis sa fondation et prend maintenant sa retraite. C'est le professeur Wolf qui lui succède.

Avant la session du Comité central, une série de réunions préparatoires de commissions et organismes divers ont groupé près

1. Cfr *SŒPI*, 12 août.

2. Notons ici que *The Student World*, nº 3. 1955, est spécialement consacré à la mémoire de John Mott, un des fondateurs de la Fédération mondiale des Étudiants Chrétiens (Vadstena 1895).

de 300 personnes (de 31 nations), où comités, départements et divisions ont siégé tour à tour. C'est la première fois depuis Evanston que la nouvelle structure du Conseil œcuménique était mise à l'épreuve [1]. Il paraît qu'elle s'est révélée judicieuse et bonne.

Finissons par quoi la session de Davos a commencé, à savoir le RAPPORT du secrétaire général, le Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT, sur l'activité du Conseil depuis la 2e Assemblée de l'an dernier. Malgré tout le travail accompli, le secrétaire général ne veut pas prétendre que le C. O. E. ait déjà donné « une réponse satisfaisante aux besoins criants des masses qui n'ont pas de berger ». La raison d'être de chacune des activités du Conseil est cependant que « par les liens qu'elles établissent entre les Églises dans certains domaines particuliers, elles permettent à ces Églises d'être plus pleinement obéissantes à la mission qui leur a été confiée par Dieu que si elles restaient isolées ». En conclusion *SŒPI* rapporte ces phrases-ci :

« Il s'agit de savoir si notre mouvement donne une réponse claire à la prière que nous répétons si souvent : « Ta volonté soit faite ». Nous ne pouvons pas dire d'emblée que c'est le cas. Peut-être parlons-nous un peu trop facilement du mouvement œcuménique comme étant le grand fait historique de notre temps. Cette affirmation semble impliquer que ce mouvement est, de fait, absolument dans la ligne de la volonté de Dieu et de son dessein pour l'Église » [2].

A l'occasion du CENTENAIRE DES UNIONS CHRÉTIENNES DE JEUNES GENS (UCJG) 12.000 jeunes, hommes et femmes, étaient venus à Paris où en 1855 ce mouvement avait commencé. Le congrès a duré du 16 au 22 août, précédé de diverses manifestations et réunions. On a rappelé que les UCJG sont essentiellement un mouvement chrétien laïque, transcendant les traditions confessionnelles tout en les reconnaissant et cherchant à travailler en pleine coopération avec toutes les Églises. Un MEMORANDUM souligne la nécessité de conserver le caractère universel du Mouvement et demande aux Unions de « considérer avec soin

1. Cfr dans *VUC*, avril-mai, *Signification et importance de la réorganisation du Conseil œcuménique* (C. L.).
2. Cfr *SŒPI*, 12 août, p. 220.

si elles ne tendent pas à se transformer en des institutions servant à l'organisation des loisirs d'une élite, au lieu d'être des Mouvements cherchant à rassembler les jeunes et à répondre aux besoins brûlants de la jeunesse d'aujourd'hui ». Ensuite on ajoute :

« Nous avons eu le privilège de compter les délégués représentant presque toutes les Églises ou les dénominations chrétiennes ; pour certains ce fait a pu être troublant, mais on aura pu noter au cours de cette conférence un désir très net de permettre à la jeunesse catholique romaine d'exprimer en toute liberté sa position religieuse au sein des Unions chrétiennes de jeunes gens. En même temps, notre Mouvement devrait repenser sa mission qui est avant tout la mission d'un Mouvement laïque. Il devrait le faire non seulement en cherchant à promouvoir une meilleure compréhension entre chrétiens de différentes dénominations, mais en réalisant l'existence d'une seule Église sur la terre ».

On veut aussi s'efforcer d'ouvrir largement les portes à ceux qui sont en dehors de la foi chrétienne ou qui sont remplis de doutes et d'incertitudes. « Nous sommes une association chrétienne de jeunes gens et non pas une association de jeunes gens chrétiens » [1].

Il est assez frappant de constater jusqu'à quel point ces préoccupations pour le fond sont analogues à celles de la conférence internationale des mouvements de jeunesse chrétienne dans le PROCHE-ORIENT que nous avons déjà mentionnée ci-dessus [2]. *Kaini Ktisis* de mai énumère comme suit les principaux thèmes de la rencontre de Beyrouth : 1) Les Églises et les pays arabes ; on est tombé d'accord sur la nécessité d'une étude très sérieuse et bienveillante de l'Islam, l'attitude traditionnelle de mépris étant jugée indéfendable. 2) Les puissances arabes et Israël ; tenir compte de la complexité du problème dans ses aspects politiques et théologiques. 3) Entraide spirituelle d'un organisme à l'autre et échanges des expériences.

10 septembre 1955.

1. Cfr *Id.*, 26 août.
2. Cfr p. 305.

Notes et documents.

L'Institut Saint-Serge à Paris : Anniversaire et Congrès.

Le 8 juin dernier, a été célébré à l'Institut St-Serge à Paris le XXXe anniversaire de sa fondation. Une cérémonie eut lieu le matin de cette journée à l'Institut même, où un « moleben » d'action de grâces fut célébré par Mgr Vladimir, exarque du patriarcat œcuménique pour les églises russes de l'Europe occidentale, accompagné de Mgr Cassien, recteur de l'Institut. Étaient présents également Mgr Sylvestre, auxiliaire de Mgr Vladimir, Mgr Georges de Bruxelles, Mgr Mélétios, évêque de Reggio, auxiliaire pour la région parisienne de Mgr Athénagore l'archevêque grec de Londres, et des personnalités du corps diplomatique.

Au cours du service liturgique, Mgr Cassien fit l'allocution suivante :

✠ Au Nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Excellences, Messeigneurs, Très Révérends Pères,
Chers frères et sœurs en Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Nous venons de rendre grâces à Dieu de son aide qu'il a bien voulu donner à l'Institut de Théologie Orthodoxe pendant les trente années de son existence.

Cette existence a été dès le commencement un miracle ininterrompu de la grâce de Dieu agissant à travers les hommes. — Les circonstances dans lesquelles a été acheté l'immeuble, l'inauguration des cours, et depuis, tant de fois un secours inespéré arrivé au moment où tous les fonds étaient épuisés. Il plut à Dieu que l'Institut survécût à la tourmente de la guerre, et que des horizons nouveaux lui fussent ouverts après la paix.

Je ne vais pas conter l'histoire de l'Institut dans ses détails. D'autres le feront au cours de la séance qui suivra l'action de grâces.

Ils se souviendront aussi des défunts qui ont présidé à cette œuvre, de son fondateur, le Métropolite Eulogios et de son grand inspirateur, le père Serge Boulgakoff, de bienheureuse mémoire.

Je me limiterai à passer en revue quelques étapes de l'évolution que l'Institut a passée pendant ces trente ans. Il a été inauguré comme une école russe, destinée à préparer des prêtres pour la dispersion russe dans l'espoir qu'il leur serait donné un jour de servir Dieu sur leur sol natal. Le second but, c'était de maintenir la tradition de la théologie orthodoxe russe étouffée en Russie par les mesures d'un gouvernement athée.

Dieu a béni nos efforts. Les anciens élèves de l'Institut devenus prêtres au nombre de plus de cent dix, font monter leurs prières vers Dieu dans toutes les parties du globe. Il y en a même derrière le rideau de fer, forcés d'y rester après les dernières répartitions du territoire de l'Europe centrale. Quant à l'effort de l'Institut dans le domaine de la science théologique, il est témoigné par une brochure de cent pages publiée par l'Institut en 1954 et contenant uniquement les titres des ouvrages que ses professeurs ont fait paraître de 1925 à 1954.

Mais la Russie reste fermée, aussi bien politiquement qu'idéologiquement. En 1931 et en 1946, lors de nos deux ruptures avec le Patriarcat de Moscou, nous avons senti cette séparation avec la douleur poignante d'une réalité inéluctable. Actuellement, après la victoire dans la deuxième guerre qui était une victoire du peuple russe et devint fatalement une victoire de son gouvernement présent, la Russie est plus hermétiquement fermée qu'elle ne l'était à l'époque entre les deux guerres. Mais, comme j'ai déjà dit, de nouveaux horizons se sont ouverts devant l'Institut.

Après la guerre, des étudiants orthodoxes de toute nationalité sont venus s'asseoir sur les bancs de l'Institut. D'un établissement russe il est devenu panorthodoxe. C'est à cette époque que le Premier Hiérarque de l'Église Orthodoxe, Sa Divine Sainteté, le Patriarche Œcuménique de Constantinople, lui a donné sa haute protection. D'autre part, un nombre toujours croissant d'étudiants grecs a poussé le Gouvernement Hellénique à accorder à l'Institut, déjà pour la deuxième fois, une forte aide financière. Nous devons cette aide au bienveillant intérêt de Son Excellence l'Ambassadeur de Grèce, dont la présence parmi nous nous donne la joie de lui exprimer notre reconnaissance de vive voix, et à l'affectueuse sollicitude de notre cher et fidèle ami, Mgr Mélétios, Évêque de Reggio, qui partage, lui aussi, la joie de cette fête avec nous.

Mais encore avant de devenir panorthodoxe, notre Institut a été appelé à prendre part au Mouvement Œcuménique. Sa naissance même a eu lieu au sein de ce Mouvement. Je pense à l'aide émanant des milieux protestants des États-Unis qui a rendu possible l'acquisition de l'immeuble et l'ouverture des cours. Cette aide ne nous a pas abandonnés jusqu'aujourd'hui. Il y a des noms mémorables qui doivent être mentionnés. Le premier, c'est celui du Dr. John Mott, grand travailleur dans le champ de l'unité chrétienne, décédé il y a quatre mois. Or, son nom rappelle ceux de ses fidèles collaborateurs et amis de l'Institut, le Dr. Paul Anderson et le Dr. Donald Lowrie, tous les deux présents ici au milieu de nous.

Les circonstances dans lesquelles l'Institut est venu au monde expliquent suffisamment le fait que les premiers contacts œcuméniques de l'Institut furent avec les protestants. Mais il ne peut être d'œcuménisme sans l'Église Catholique-Romaine. Les rencontres des membres de l'Institut avec les Catholiques sont venues s'ajouter à celles avec les Protestants. Après la guerre elles sont devenues aussi régulières que celles-là. Nous avons eu pendant ces années d'après-guerre des réunions périodiques au Centre d'Études Dominicain « Istina » et des conférences de plusieurs jours, consacrées aux thèmes d'exégèse biblique et de théologie dogmatique, au monastère du Saulchoir. Les rencontres dont il s'agit — aussi bien avec les protestants qu'avec les catholiques — ont produit simultanément un rapprochement mutuel et une reconnaissance, aussi mutuelle, de la profondeur des différences qui nous séparent. Cette expérience nous a montré, après la grâce de la première joie, combien la voie de l'unité est ardue. L'effort purement humain et notre bonne volonté ne suffisent pas pour surmonter les difficultés de cette voie. Seule la grâce de Dieu, attendue avec patience et acceptée avec humilité, peut rendre possible ce qui est impossible aux hommes. Si Dieu voulait libérer la Russie du joug des communistes et ouvrir ses portes aux émigrés, le travail, une fois commencé à Paris sur cette colline russe de St-Serge, ne pourrait être interrompu. Il devrait être poursuivi jusqu'au terme que lui mettrait la volonté de Dieu.

J'ai dit : « colline russe ». Elle l'est toujours, malgré le caractère panorthodoxe que l'Institut a pris après la guerre et malgré son activité œcuménique de plus en plus prononcée.

L'Institut reste russe, en premier lieu, par la langue de son enseignement qui est toujours le russe : en 1955 comme en 1925. Plusieurs fois pendant les années d'après-guerre il fut question d'abandonner

le russe en faveur du français. Mais le Conseil de l'Institut a hésité devant cette décision. L'expérience lui a montré que, contre toute attente, le russe était la langue qui était comprise avec plus de facilité que toute autre par la grande majorité des étudiants non seulement russes mais étrangers aussi. Et Sa Sainteté le Patriarche a souligné expressément son désir que le russe restât la langue de notre enseignement, comme il l'était dès la fondation de l'Institut. Nous y voyons un symbole du devoir que le Seigneur a bien voulu nous imposer : de servir nos frères orthodoxes, comme la Russie d'autrefois les a servis.

Mais ce n'est pas seulement la langue de l'enseignement qui fait ressortir le caractère russe de l'Institut. Dieu à voulu que notre Institut fût ce canal par lequel l'aide œcuménique cherche à atteindre le peuple russe. C'est en effet à l'Institut que s'est adressée la Société Biblique pour entreprendre une révision de la traduction russe du Nouveau Testament dont les stocks, dans la traduction synodale de 1860, s'épuisent par suite de longues années de persécution et de pénurie. Le secrétaire de la Société Biblique, dont nous avons appris à apprécier hautement la compréhension et l'objectivité, est ici avec nous. Il est venu se joindre à la fête de l'Institut auquel il est déjà uni par le travail commun autour du texte sacré et en faveur du peuple russe.

Je n'ai à ajouter qu'un seul point. A l'époque où le thème de « coexistence » est à la mode, le fait même que dans les pays de l'Occident un Institut Russe Orthodoxe indépendent continue son travail, devient un témoignage. Le devoir de ce témoignage nous est imposé par l'élection terrible, mais sublime qui a marqué notre peuple de ce sceau de souffrance pour le Christ et avec le Christ qu'il porte déjà depuis de longues années. Notre Institut reste russe pour rendre ce témoignage au Christ et à la vérité chrétienne dans un monde qui est travaillé plus que jamais par les forces antichrétiennes.

L'avenir est voilé. Il n'est donné à personne de pénétrer au-delà de ce voile. Ce qui nous est donné, c'est de rendre grâces à Dieu du passé, qui fut *son* œuvre opérée par les mains d'hommes, et de chercher à reconnaître et à accomplir sa volonté dans l'avenir. Amen.

Après la cérémonie religieuse, une réunion se tint dans les locaux de l'Institut, où prirent la parole le prof. L. Zander, qui présenta le petit volume contenant l'*Elenchus* de tous les travaux des professeurs de St-Serge depuis la fondation : *List of the Writings of Professors of the Russian Theological Institute in Paris, 1925-1955* ;

le prof. A. Kartašev, qui exposa l'action œcuménique de l'Institut ; le pasteur P. Mackie, qui remercia du grade académique *honoris causa* que la Faculté de théologie de l'Institut venait de lui conférer, en remerciement des services rendus par la Y. M. C. A., aux membres de St-Serge ; le R. P. Dumont, O. P., directeur du centre *Istina* de Boulogne sur Seine ; D. E. Lanne, qui lut un télégramme de félicitations reçu du monastère de Chevetogne, et d'autres encore.

Vers la fin de l'après-midi, une autre cérémonie plus officielle eut lieu à l'Église américaine, où différentes personnalités du monde protestant manifestèrent à l'égard de l'Église russe et de son Institut, leur sympathie et leur désir d'entraide.

* * *

Pour la troisième fois, des liturgistes de toutes confessions et nations se sont réunis à l'Institut de théologie orthodoxe de St-Serge à Paris, confirmant ainsi ce qui vient d'être dit de la vitalité de cet Institut. Les réunions ont eu lieu du 4 au 8 juillet. Voici la liste des communications qui y furent présentées et discutées :

1. Dom Grégoire Bainbridge, O. S. B. (Chevetogne) : *La mort du chrétien en Orient et en Occident.* (Étude comparative de l'extrême onction dans les rites romain et byzantin). — 2. Dom Bernard Botte, O. S. B. (Mont César) : *Étude comparative de quelques formules baptismales.* (En particulier l'étude de la renonciation dans la tradition d'Hippolyte et autres documents primitifs). — 3. Rev. H. R. T. Brandreth, O. G. S. (St. George's Anglican Church, Paris) : *Adaptation anglicane des rites et cérémonies latines depuis 1662.* (Divers efforts tentés pour enrichir la liturgie anglicane). — 4. Évêque Cassien (Institut Saint-Serge, Paris) : *Jésus le précurseur.* (Hébr. VI, 19-20). — 5. Prof. André Grabar (Collège de France) : *Peintures murales dans les églises orthodoxes et liturgie.* (Les peintures murales illustreraient plutôt la liturgie eucharistique elle-même que les mystères de l'année liturgique). — 6. Prof. L. H. Grondijs (Université d'Utrecht) : *Quelques remarques sur la liturgie céleste.* (Motifs qui expliquent le développement de la théologie de ce sujet). — 7. R. P. Pierre-Marie Gy, O. P. (Faculté de Théologie, Saulchoir) : *Problèmes historiques de la liturgie romaine des funérailles.* (Historique du développement du rite des funérailles). — 8. Prof. Jean G. H. Hoffmann (Faculté Libre de Théologie Protestante, Paris) : *Le psaume XXII faisait-il partie d'une liturgie royale à portée messianique ?* (Étude sur la liturgie vétéro-testamentaire). —

9. R. P. Alexis KNIAZEFF (Institut Saint-Serge, Paris) : *Mariologie biblique et liturgie byzantine.* (Cfr ce fascicule, p. 268). — 10. Privatdozent Eduard LOHSE (Mayence) : *Les relations entre la Pentecôte juive et chrétienne.* (L'A. met en doute la relation entre la Pentecôte chrétienne primitive et la promulgation de la Loi sur le Mont Sinaï). — 11. Dom Basile MERCIER, O. S. B. (Chevetogne) : *Comparaison de l'anaphore arménienne avec les anaphores de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile.* (Les éléments de la liturgie arménienne et leur développement historique). — 13. Prof. Démètre MORAÏTIS (Université de Salonique) : *Commixtion et Instillation d'après le rite byzantin.* (Le problème de la consécration par contact). — 13. Le Pasteur Karl-Ferdinand MÜLLER (Revue « Leiturgia », Cassel) : *Gegenwartprobleme der Kirchenmusik im Gottesdienst der evangel.-luth. Kirche Deutschlands.* (Efforts tentés dans le luthéranisme allemand pour retrouver un chant liturgique). — 14. R. P. Alphonse RAES, S. J. (Pontificio Istituto Orientale) : *La liturgie syro-orientale connaît-elle un rite de la confirmation ?* (Comment expliquer l'absence de confirmation dans l'ancienne Église nestorienne ?).

Ces réunions comptent désormais comme une institution stable, où savants et conférenciers sont heureux de se retrouver dans un milieu des plus sympathiques. Toutefois, en 1956, en raison d'un autre congrès tenu dans le même Institut, ces réunions n'auront pas lieu. La session suivante se tiendra en 1957.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

E. R. Goodenough. — Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. I : *The archeological Evidence from Palestine.* XVII + 300 p. ; vol. II : *The archeological Evidence from the Diaspora.* XI + 323 p. ; vol. III : *Illustrations.* XXXV p. + 1209 ill. et 10 p. de tables ; vol. IV : *The Problem of Method. Symbols of Jewish Cult.* X + 235 p. et 117 ill. (Coll. Bollingen Series XXXVII). N. Y., Pantheon Books, 1953-1954 ; in-4, vol. I, II et III : 25 dollars ; vol. IV : 7,50 dol.

M. E. R. G., professeur d'histoire des religions à l'Université de Yale s'est depuis longtemps spécialisé dans l'étude du judaïsme hellénistique. Le problème qu'affronte l'immense recherche qu'il entreprend et dont il livre ici les premiers volumes, est celui des origines de l'hellénisation du christianisme. Dans le N. T. cette hellénisation des origines chrétiennes apparaît avoir été si rapide et si profonde, qu'elle ne peut s'être produite d'elle-même, vu l'opposition radicale des chefs de l'Église naîssante au paganisme gréco-romain. Elle suppose une action antérieure de l'hellénisme sur le judaïsme (tant en Palestine que dans la diaspora) et que le rabbinisme orthodoxe s'est par la suite efforcé d'éliminer pour enrayer la contamination chrétienne. Aussi cette hellénisation du judaïsme ne nous a-t-elle point laissé de monuments littéraires, ou presque, en dehors de l'œuvre de Philon. Force nous est donc dès lors d'essayer de recueillir toutes les traces que l'archéologie a pu nous en conserver et qui nous permettront de découvrir la clef de la symbolique juive grâce à la permanence de signification des symboles.

Les trois premiers vol. de *Jewish Symbols* sont donc consacrés à cette enquête préliminaire. Après un chapitre qui recueille le matériel littéraire concernant la religion juive dans le monde romain, l'ensemble du premier vol. étudie les documents archéologiques de Palestine : les tombes juives et leur contenu, les synagogues. Le vol. II est consacré à la diaspora : cimetières, synagogues, lampes, verres et inscriptions. Enfin une dernière partie étudie les charmes et amulettes. Toutes les illustrations concernant cette documentation sur la symbolique juive ont été reportées au vol. III qui contient plus de 1.200 excellentes reproductions de photos ou dessins au trait, auxquelles s'ajoutent deux bons index, l'un concernant l'art juif, l'autre les charmes et amulettes. Tout au cours des pages qu'il consacre à l'étude de ces monuments, l'A. ne se contente pas d'une simple description ; il s'efforce sans cesse d'établir des rapprochements suggestifs avec le monde hellénistique ambiant ou avec l'archéologie chrétienne. Au vrai, quelques comparaisons paraîtront un peu hasardées.

D'autres ont déjà signalé ce que l'une ou l'autre peut avoir de discutable (cf. p. ex. *R. B.* 62 (1954), p. 105-106). C'est surtout dans les dérivations chrétiennes du symbolisme mystique juif que les rapprochements de M. G. paraissent parfois assez aventurés. Ainsi à la synagogue de Beth-Alpha, retrouver les gobelets de la bordure de la mosaïque dans les trois objets en forme de corne qui se trouvent au pied du crucifix de S. Maria Antiqua, laisse un peu sceptique. Cornes à boire du banquet eschatologique (I, p. 245) ? Ne seraient-ce pas plus simplement, dans la fresque de S. Maria Ant., les trois piquets de soutien de la croix, tels qu'on les trouve déjà, un siècle plus tôt, mais avec plus de réalisme, dans la crucifixion de l'évangéliaire de Rabula ?

Mais on aurait mauvaise grâce à chicaner l'A. sur ces détails. Ce qu'il faut d'abord souligner c'est l'immense érudition de M. G. et la prodigieuse documentation qu'il nous livre et qu'il commente avec une sagacité et un souci d'objectivité qui font honneur à cette remarquable publication. Ces trois premiers vol. ne sont d'ailleurs que les préliminaires de son travail. Avec le t. IV seulement s'ouvre l'étude proprement dite de la signification mystique de la symbolique juive. Et tout d'abord la question de méthode. Abondante documentation archéologique, mais sans appui littéraire pour l'expliquer, ou presque ; comment s'y prendre ? M. G. propose dès lors sa méthode, en insistant sur son caractère d'hypothèse et avec une extrême prudence. Faute de textes, on peut recourir à la psychologie comparée en s'aidant des symboles similaires du monde hellénistique. C'est de la sorte qu'il étudie le chandelier à sept branches, le coffre de la torah, la palme et le citron symboliques et leur relation à la fête des tabernacles, la trompette en corne de bélier et la pelle à encens, faisant d'ailleurs sur l'interprétation de cette dernière les réserves qui s'imposent. A la lecture de ces pages on ne sait souvent ce qu'il faut admirer le plus de la documentation vraiment universelle de l'A. ou de l'ingéniosité, voire de la hardiesse de ses déductions. Toujours est-il que cette magnifique étude nous restitue un judaïsme à peu près complètement ignoré jusqu'ici, d'une grande richesse religieuse, et sur bien des points parallèle à celui que nous font connaître les découvertes de Qoumrân. C'est dire l'importance de ce travail magistral dont on souhaite vivement voir paraître les prochains volumes. D. E. L.

The Student's Guide through the Talmud, by the eminent Teacher **Z. H. Chajes,** translated from the Hebrew, edited and critically annotated by Jacob Shachter. Londres, East and West Libr., 1952 ; in-8, XXVIII-290 p., 30/-.

P. R. Weis. — Mishnah Horayoth, its History and Exposition. The Text translated by Edward Robertson. Manchester University Pr., 1952 ; in-8, XXXVII-111 p., 25/-.

G. Buysschaert. — Israël et le Judaïsme dans l'ancien Orient. (Coll. Renaissance et Tradition). Bruges, Beyaert, 1953 ; in-8, 390 p., 2 cartes h. t.

Bien que vieux de près d'un siècle, ce manuel d'introduction au Talmud rédigé par l'un des plus grand maîtres en la matière, le rabbin Z. H. Chaiès, est demeuré irremplacé. M. le rabbin J. Sh. qui l'a traduit y a ajouté des

notes judicieuses qui en facilitent l'intelligence, et la bibliographie moderne. Un précieux index permet au profane de se retrouver sans trop de peine dans le maquis des noms de personnes.

M. le rabbin Weis nous donne une étude critique du traité Horayoth de la Mishnah (celui qui concerne les fautes du Sanhédrin, du grand-prêtre ou des princes). Son but est de montrer que par les méthodes modernes de comparatisme appliquées à la Bible par les exégètes, on peut obtenir une interprétation satisfaisante des traités les plus difficiles de la Mishnah, retrouver l'élément stable de base et sa forme primitive. On jugera de l'importance de ce travail en se rappelant que le noyau le plus ancien de la Mishnah nous transmet l'enseignement des rabbins contemporains de la première génération chrétienne et permet, par contre-coup, de replacer dans leur contexte originel de nombreux passages du N. T.

L'ouvrage de G. B. est un manuel de bonne vulgarisation sur le milieu biblique et l'exégèse scripturaire. La bibliographie toutefois date d'avant-guerre ; elle ignore encore, évidemment, les découvertes du Désert de Juda et son information sur la dernière période du judaïsme a, de ce fait, passablement vieilli. D. E. L.

D. Dr. Joachim Jeremias. — Unbekannte Jesusworte. (Abhandl. z. Theol. des Alten u. N. T., 16). Zurich, Zwingli-V., 1948; in-8, 88 p.
A. Rosenberg. — Unbekannte Worte Jesu. Munich, O. W. Barth-V., 1954 ; in-12, 82 p.

Après une bonne introduction sur le problème des *logia agrapha* de Jésus, le prof. J. J. étudie vingt et un de ces *logia* auxquels leur parenté avec le contexte évangélique confère une certaine probabilité d'authenticité. En appendice une discussion sur l'intéressant logion d'origine musulmane inscrit sur la porte de la ville de Fatepur-Sikri aux Indes.

Le joli petit volume de M. A. R. réunit 142 logia dont un grand nombre d'origine gnostique. Le dernier cité est le cantique de la Perle, tiré des Actes de Thomas, dont l'A. a omis de signaler qu'il ressortissait lui aussi à la gnose hétérodoxe. D. E. L.

A. Vaillant. — Le Livre des Secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française. (Coll. Textes publiés par l'Inst. d'Études slaves, IV). Paris. Inst. d'Ét. slaves, 1952 ; in-8, XXVI-125 p.

M. V. distingue trois états du texte de l'*Hénoch slave*. Le premier, le plus court et le seul authentique, traduit fidèlement le grec original aujourd'hui perdu. Œuvre d'un judéo-chrétien, l'apocryphe s'inspire fortement de l'Hénoch hébreu. M. V. nous restitue la version primitive avec le soin qui caractérise les travaux de l'éminent slavisant ; il donne en des notes abondantes les variantes des mss. et rejette en annexe les amplifications du réviseur. On dispose donc désormais d'un excellent instrument de travail qui nous fait mieux connaître l'expression authentique d'un des monuments littéraires les plus importants du christianisme primitif. L'édition comporte un lexique des mots slaves et un index des noms propres. D. E. L.

The Jung Codex. A Newly Recovered Gnostic Papyrus. Three studies by **H. C. Puech, G. Quispel** et **W. C. van Unnik,** translated and edited by F. L. Cross. Londres, Mowbray, 1955 ; in-8, 136 p., 15/-.

Le Codex Jung est l'un des treize mss. coptes gnostiques découverts en 1946 à Nag-Hammadi en Haute-Égypte. Il a été acquis en 1953 par l'Institut Jung de Zurich. M. H. Ch. Puech a déjà indiqué l'extraordinaire intérêt de la découverte inespérée de ces textes et les problèmes qu'ils soulèvent. Avant que les cinq écrits que renferme le Codex ne puissent être publiés, diverses études préliminaires ont déjà paru. M. F. L. Cross en a traduit ici trois d'entre elles. La première due à M. H. Ch. P. situe le C. J. parmi les autres documents gnostiques de Nag-Hammadi. Depuis la parution de cet article et du suivant dû à M. Quispel sur la signification du C. J., les deux auteurs ont fondu leur texte en une étude très importante, parue dans *Vigiliae Christianae* 8 (1954), p. 1 à 51. Rappelons que le C. J. contient entre autres l'Évangile de Vérité, dont l'existence et l'importance nous étaient attestées par S. Irénée. M. van Unnik a étudié les liens qui rattachent l'Év. de Vérité au N. T. Ces trois articles font ressortir l'intérêt de la découverte de Nag-Hammadi pour une meilleure connaissance de la gnose valentinienne, désormais fondée sur des sources directes, et par contre-coup des origines chrétiennes. D. E. L.

Eusebius Werke. Achter Band. Die Praeparatio evangelica, herausgegeben von Karl Mras. Erster Teil, Einleitung, Die Bücher I bis X. (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 43,1). Berlin, Akademie Verlag, 1954 ; in-4, LX-613 p.

En dépit de toutes les contingences le *Corpus* de Berlin ne cesse de croître. Voici le 8e volume des œuvres d'Eusèbe. M. M. édite les deux tiers de cet énorme ouvrage apologétique, prenant ainsi la succession des trois éditeurs les plus récents : Gaisford en 1843, Dindorf en 1867 et Gifford en 1903. En vue de cette nouvelle édition, M. M. a revu personnellement tous les manuscrits. L'apparat critique fournit les variantes des neuf manuscrits qu'il juge indépendants. L'introduction annonce des index entièrement neufs. On lira (p. XI) par quelles difficultés ce travail, entrepris dès 1913, a dû passer pour être mené à si bonne fin. On peut attendre à bref délai, semble-t-il, la publication du deuxième tome puisque la préparation de l'ensemble est terminée et que M. M. en parle au présent.
D. B. R.

Eusèbe de Césarée. — Histoire ecclésiastique. Livres V-VII. Texte grec, traduction et notes par Gustave Bardy. (Sources chrétiennes, 41). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-12, IX-238 p.

« Le texte et la traduction de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe rempliront trois volumes. S'il plaît à Dieu, un quatrième volume renfermera l'introduction et les tables », disait l'Avant-propos du premier volume paru en 1952. Grâce à Dieu et à la courageuse persévérance de M. Bardy, la première de ces deux promesses est en bonne voie de réalisation et la deuxième ne doit plus attendre que le travail de l'imprimeur, puisqu'on

la trouve réitérée, sans condition restrictive cette fois, après la table des matières du deuxième volume : « Des Index *paraîtront*, avec l'introduction générale, au tome IV ». Tant mieux pour nous, qui ne risquons plus guère de rester sur notre faim. L'édition est en substance celle, classique, de Schwartz, avec de rares corrections et un choix, motivé dans les notes, parmi les variantes qu'elle proposait dans son apparat. Comme on regrette, en feuilletant cette claire édition, que l'habitude ne se généralise pas (je songe p. ex. au *Corpus* de Berlin) de faire accompagner toute édition d'une traduction, au moins latine, et de notes aussi substantielles et sobres que celles de M. Bardy ! D. B. R.

Clément d'Alexandrie. — Les Stromates, II. Intr. et notes de P. Th. Camelot, o. p. ; texte grec et trad. de Cl. Mondésert, s. j. (Sources chrét., 38). Paris, Éd. du Cerf, 1954 ; in-8, 146 p., 930 fr. fr.

Irénikon a déjà donné le C. R. du premier stromate (1952, p. 92). La compétence du P. Mondésert, familier de la pensée de Clément, le désignait particulièrement pour continuer le travail de M. Caster. On est heureux de voir ainsi progresser l'édition de l'un des monuments les plus importants de l'antiquité chrétienne. Sans reproduire l'important apparat critique de Stählin, ce volume donne un texte soigné qui justifie au passage les leçons choisies. D'aucuns regretteront la disparition des chapeaux en tête des chapitres de la trad. et les titres de paragraphes qui avaient guidé le lecteur tout au long du premier volume. D. E. L.

Irénée Hausherr, S. I. — Philautie. De la Tendresse pour soi à la charité, selon saint Maxime le Confesseur. (Orient. Christ. Anal., 137). Rome, Institut Orient., 1952 ; in-8, 182 p.

Ayant passé en revue les philosophes anciens et les prédécesseurs chrétiens de S. Maxime, l'A. nous explique dans un style direct la définition de la philautie selon le saint, « la tendresse envers le corps » (p. 44), qui atteint toutes les passions corporelles et est à l'origine de tout mal. Contrairement à Marc l'Ermite et à S. Jean Climaque, qui furent de purs moralistes et cherchèrent uniquement où commence le péché, S. Maxime a une préoccupation plus philosophique, et tâche de comprendre la possibilité même du mal : « Comment le mal peut-il s'introduire dans la série des êtres, puisque ceux-ci sont tous bons comme créatures de Dieu ? » C'est que le mal « n'est qu'une omission, une ellipse. Il comprend un élément intellectuel et un élément volontaire : dans l'intelligence, un manque à connaitre ; dans la volonté, un manque à se diriger vers la fin (p. 58). L'homme doit faire une option fondamentale entre l'esprit et le corps, entre le bonheur et le plaisir (p. 63) ; il doit séparer la passion de la pensée (p. 100). On arrive à cette séparation par la charité spirituelle (médication de la partie irascible), l'ascèse (médication de la partie concupiscible) et par la prière » (p. 101). Étant donné que la philautie « dès l'origine nous éloigne traîtreusement par le plaisir de Dieu et les uns des autres » (p. 86), l'homme doit « refaire l'unité en lui-même avec les autres hommes et avec Dieu, par la charité ». La spiritualité de S. Maxime « embrasse l'univers et le transcende, parce qu'elle se sait, grâce au Verbe incarné,

participation à l'universelle charité de Dieu qu'elle adore » (p. 170). — Peut-être y aurait-il eu avantage à compléter cette œuvre par une conclusion qui en résumerait brièvement les données principales. L'A. qui cite longuement et abondamment les écrits de S. Maxime et d'autres auteurs anciens, fait preuve de sa grande érudition, dont l'éloge n'est plus à faire. Beaucoup de fautes d'impressions déparent malheureusement l'ouvrage. D. M. v. d. H.

E. Flesseman-Van Leer. — Tradition and Scripture in the Early Church. Assen, Van Gorcum, 1954 ; in-8, 211 p., Fl. 10,50.

Sur les rapports entre la Tradition, l'Écriture et l'Église, M. F. a diligemment interrogé tous les écrivains ecclésiastiques, de la Didachè à Tertullien, à l'exception des Apocryphes. S'il a pu s'étendre si longuement sur chacun d'eux — y compris ceux dont on n'attend guère une réponse à la question qu'il leur pose — c'est dû, pour une bonne part, à sa méthode. Estimant, et à juste titre, que la théologie de l'Écriture et de la Tradition a trouvé son achèvement chez Irénée et Tertullien, il a commencé par étudier ces derniers, pour tâcher ensuite de trouver, chez les prédécesseurs, l'ébauche ou le germe des grandes affirmations de cette théologie. Cette méthode n'est pas sans risques, mais elle est éclairante et M. F. en a évité les pièges en consacrant à chaque écrivain une monographie complète et indépendante. Dans son exposé, il présente les auteurs dans l'ordre inverse c.-à-d. rigoureusement chronologique. Écriture et Tradition ne sont pas deux sources indépendantes, ni deux sources subordonnées, mais une seule source sous deux formes diverses. En réalité, *tout* est tradition : nous n'atteignons la révélation du Christ que dans la « tradition » apostolique qui est la révélation à nous transmise, et l'Écriture n'est que la forme écrite de l'unique prédication. Tradition-Prédication-Écriture-Règle de foi : tout cela ne désigne qu'un seul et même objet. L'identité continue, dans le temps, entre la révélation du Christ, et la prédication contemporaine est garantie par la succession apostolique. Historiquement parlant, cette garantie serait insuffisante : elle n'est valable — et aux yeux de la seule foi — que par la promesse d'assistance de l'Esprit accordée à cette succession. — M. F. note, à plus d'une reprise, que l'accord entre la Réforme et l'Église catholique est évident pour le fond et que seules des ecclésiologies différentes font apparaître d'importantes divergences. Par sa clarté et par sa probité, cette étude est une excellente contribution à la recherche œcuménique. Mais pourquoi cette affirmation, assez ambiguë, de l'introduction : « Mon opinion est que (en matière dogmatique) le consentement, même unanime, des premiers siècles n'est que de peu de poids ? » M. F. n'a pas utilisé la bibliographie la plus récente sur cette question. Il lui trouvera d'utiles compléments, pour ces dernières années, dans la préface de l'ouvrage de G. Dix (recensé dans ce même numéro), p. 9, n. 2. D. B. R.

Dom Gregory Dix. — Le Ministère dans l'Église ancienne (des années 90 à 410). Préface de J. J. von Allmen. Traduction française de A. Jaermann et R. Paquier. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955 ; in-8, 39 p., Fr. s. 6.

Cette étude n'est pas une nouveauté, puisqu'elle a paru en anglais dans *The Apostolic Ministry*, publié en 1946 sous la direction de K. E. Kirk. Mais, outre sa valeur intrinsèque et l'agrément de la lire en français, on y trouvera une très intéressante préface de huit pages, où M. J. J. von Allmen dégage avec finesse la portée œcuménique du travail de G. Dix. Il y a, entre autres observations, celle-ci, qui montre le lien entre cet ouvrage et celui de Flesseman que nous recensons dans ce même numéro : « G. Dix montre, un peu malgré lui, que la doctrine de la succession apostolique a trouvé sa première explicitation dans le cadre non pas du ministère liturgico-eucharistique, mais dans le cadre du ministère kérygmatique de l'Église. C'est pour sauvegarder la pureté de la doctrine et non d'abord pour sauvegarder la validité de l'eucharistie que l'idée de la succession apostolique a été avancée et défendue. Il y a là un élément absolument capital pour les discussions à venir ». Dernier venu de la « Bibliothèque théologique », cet ouvrage en confirme la qualité. D. B. R.

Walter Howard Frere, his Correspondence on Liturgical Revision and Construction, edited by R. C. D. Jasper. (Alcuin Club Coll., XXXIX). **Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-8, XIV-318 p., 35/-.**

Le nom de Frere est celui d'un des grands liturgistes anglicans du premier tiers de ce siècle. Mais puisque le livre que nous avons sous la main ne parle que de ses activités et idées dans le domaine de la révision de la liturgie anglicane contemporaine, rappelons que Fr. était un très grand connaisseur de la liturgie médiévale dont il a édité des documents de première valeur. A une érudition bien assise Fr. alliait une intelligence et un flair peu communs, une compréhension des principes et un respect pour des idées autres que les siennes qui nous frappent à chaque page de ce livre. La matière envisagée ici est limitée à un domaine très particulier, et la correspondance publiée traite souvent de détails sans grand intérêt pour l'étudiant général de la Liturgie. L'ouvrage trouve sa place cependant comme un compte rendu — on dirait presque un procès-verbal — de cette triste affaire de la révision du *Prayer Book* anglican, et comme un reflet des tentatives parallèles et plus heureuses menées vers la même époque dans d'autres provinces de la Communion anglicane.

D. G. B.

F. Loofs. — Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 5. durchgesehene Auflage hrsgb. von K. Aland. 2. Teil. Halle, Niemeyer, **1953 ; in-8, XVI-510 p., 5,80 D. M.**

Près de 50 ans se sont écoulés depuis la quatrième édition qui avait déjà été complètement revisée par l'auteur. Sous sa présentation nouvelle (trois volumes au lieu d'un seul), cette cinquième édition n'a pu être remaniée en profondeur. Elle offre une bibliographie abondante qui avait besoin d'être mise à jour et qui est généreuse sans prétendre être complète. Il faudra attendre une 6e édition pour que tout ce matériel nouveau puisse être utilisé dans l'exposé historique. Quand la verra-t-on ? Telle quelle, cette 5e édition offre aux étudiants un instrument de travail provisoire. D. B. R.

M. Schmaus. — Katholische Dogmatik. IV, 2. Von den Letzten Dingen. 3e et 4e éd. Munich, Hueber, 1953 ; in-4, 280 p.

Dans cette nouvelle édition du traité de l'eschatologie, l'A. place l'eschatologie générale (retour du Christ, résurrection, jugement, nouveaux cieux, nouvelle terre) avant l'eschatologie individuelle (mort, jugement particulier, purgatoire, enfer, ciel). M. S. avait déjà fait ce changement dans son « *Von den Letzten Dingen* » (Munster, 1948 ; cf. *Irén.*, XXIV (1951), p. 114), mais ici il est plus bref et plus scolaire. On se référera volontiers à ce second ouvrage où l'on trouvera un beau chapitre sur le royaume de Dieu et sur l'espérance chrétienne. D. N. E.

M. J. Scheeben. — Handbuch der katholischen Dogmatik. V, 2. Erlösungslehre. Herausg. von C. Feckes. 2e éd. Fribourg-en-Br., Herder, 1954 ; in-8, 516 p.

L'Allemagne a connu depuis cinquante ans bon nombre de manuels de dogmatique. Qu'une nouvelle édition de la dogmatique de Scheeben, parue pour la première fois il y a trois quarts de siècle, ait été jugée utile, cela en dit assez déjà sur la valeur de l'ouvrage. Le présent volume comprend la fin de la christologie, la sotériologie et la mariologie. La doctrine de la puissance de l'humanité du Christ, à laquelle Scheeben rattache l'efficacité des sacrements, celle de la place de l'œuvre du Christ dans l'économie du salut, celle surtout du rôle de Marie, autant de points qui témoignent de l'originalité et de la puissante intuition religieuse du grand théologien. Si la doctrine mariale a connu une évolution extraordinaire depuis Scheeben, celui-ci se place dans la ligne des nouvelles acquisitions et reste un guide sûr pour des développements ultérieurs. On a réédité le texte de Scheeben tel quel, rétablissant l'original en quelques endroits. Les notes des éditeurs apportent une mise à jour de la littérature, qui est impressionnante pour la mariologie, la satisfaction vicaire et le rôle cosmique de la rédemption. L'apport des études positives récentes en matière d'exégèse biblique et de patristique a nécessité maints correctifs ; Scheeben avait d'ailleurs élaboré avec le plus grand soin le côté positif de sa dogmatique. D. N. E.

J. Brinktrine. — Die Lehre von Gott. Paderborn, Schöningh, 1953-1954 ; 2 vol. in-8, 298 + 238 p. ; 14,80 + 11,80 D. M.

Ce traité *De Deo Uno* et *De Deo Trino*, conçu selon le schème positivo-scolastique, est très voisin des manuels du genre, tels que Bartmann et Diekamp. L'A. veut suivre de près la Somme de S. Thomas qu'il complète par quelques données positives bibliques et liturgiques. La prédestination est examinée en relation avec la providence divine ; une assez grande part est octroyée, pour des raisons apologétiques, aux problèmes philosophiques de l'époque moderne ; l'A. donne ainsi le traité des preuves de l'existence de Dieu. Les essais positifs sont assez timides, et s'intègrent difficilement dans l'ensemble du système. Il y a une étude biblique sur les noms de Dieu et les théophanies, pourquoi n'y en a-t-il pas, sur les attributs divins ? On trouve un chapitre sur la périchorèse, pourquoi y a-t-il si

peu sur la notion patristique du *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* et cinq pages seulement sur la « Trinité dans la tradition » ? On pourrait se demander si la rigidité du cadre positivo-scolastique n'est pas la cause, non seulement d'un manque d'équilibre interne, mais surtout d'une absence de rigueur et de fermeté méthodologique. Pour s'en rendre compte, il suffirait d'analyser l'article consacré à la « procession du Fils par vraie génération » (II, p. 60-62) ; on y verrait qu'un argument philosophique, loin d'être mené avec rigueur métaphysique est appuyé par des « preuves » tirées de la Bible et du Magistère auxquelles on a infusé auparavant la perspective philosophique qu'on veut défendre et qui ne s'y trouve d'ailleurs pas. On est vraiment étonné de ce que les problèmes soulevés par la méthode positivo-scolastique soit si peu pris en considération par l'A.

D. N. E.

N. Öry, S. J. — Doctrina Petri Cardinalis Pâzmány de Notis Ecclesiae. (Pontif. Univ. Gregor., Diss.). Cherii, Fiamma del S. Cuore, 1952 ; in-8, 124 p.

Pázmány est un théologien hongrois posttridentin, calviniste jusqu'à 13 ans, jésuite à 18, élève de Bellarmin et de Fabricius, primat de Hongrie, cardinal et écrivain fécond (1570-1637). Le P. Ö. expose la doctrine ecclésiologique de cet auteur peu connu dans nos régions, la situe dans la tradition théologique et l'apprécie.

D. B. R.

Saint Thomas d'Aquin. — Contra Gentiles, Livre troisième. Texte latin de l'édition léonine, traduction de M. J. Gerlaud. Paris, Lethielleux, 1951 ; in-4, 822 p.

Les dominicains du couvent de Chambéry-Leysse (Savoie) entreprennent une édition latine-française de la *Somme contre les Gentils.* Ils la destinent au public cultivé et voudraient lui assurer une grande diffusion. En effet cet ouvrage aux termes mêmes du Docteur angélique est un « exposé doctrinal de la foi catholique contre les erreurs des infidèles » ; ces infidèles étaient au temps de S. Thomas les ouvrages des philosophes arabes qui s'infiltraient alors en Europe et contenaient une anthropologie et une théologie erronées. La *Somme contre les Gentils* enseigne donc ce que la raison peut savoir de Dieu en lui-même, de Dieu créateur, de Dieu Providence qui dirige surtout les êtres spirituels et libres à leur fin qui est Dieu lui-même ; la quatrième partie donne l'enseignement de la foi sur Dieu. S. Thomas au début de sa carrière de professeur a lu déjà Aristote dans les traductions latines, il s'est assimilé la méthode du Stagyrite et son style précis et condensé ; il les emploie contre les Arabes. Pour des lecteurs modernes cette dialectique n'est pas facile à suivre ; il leur faut une initiation. Voilà pourquoi les éditeurs de cet ouvrage commencent par la troisième partie, le gouvernement de Dieu sur la nature et les êtres spirituels, qui contient les principes de la théologie morale. Ce volume contient un prospectus hors-texte avec le prologue de S. Thomas et une vue d'ensemble de l'ouvrage entier ; ensuite vient un tableau synthétique, montrant comment les 163 questions de cette partie depuis la première « Tout agent agit pour une fin » jusqu'au problème de la prédes-

tination, qui est la dernière, s'enchaînent dans un développement continu. Les problèmes eux-mêmes sont fournis par la foi ou la révélation, et dans la réponse, après avoir montré ce qu'enseigne la raison, S. Thomas ajoute en confirmation ce qu'enseigne la foi. Ce qui est le plus remarquable c'est l'effort d'une vaste systématisation théologique qui sera reprise dans la *Somme théologique*, mais en partant alors de la révélation et avec plus d'ampleur, systématisation que S. Thomas est le premier à tenter au Moyen Age. L'auteur en est lui même conscient et laisse percer a certains moments l'émotion qui le saisit. D. T. B.

S. Thomae Aquinatis. — In Octo libros Physicorum Aristotelis expositio. Turin, Marietti, 1954 ; in-4, 662 p.

Nouvelle édition des œuvres de saint Thomas, due au travail des Pères dominicains de la Province d'Italie. Le texte d'Aristote est présenté dans la version latine. C'est cette version que commenta S. Thomas. Le commentaire est celui de l'édition léonine. Texte très clair : chaque « lectio « est précédée d'une *synopsis* et suivie d'une *summa* où sont repris le plan et les arguments. V.

Lydie Adolphe. — La Dialectique des images chez Bergson. Paris, Presses universitaires de France, 1951 ; in-8, 308 p.

Séparée des images la doctrine de Bergson ne serait plus sa doctrine, dans laquelle l'intuition, comme chacun sait, tient une place capitale. L'intuition est le fait, pour l'être entier, de se porter à l'intérieur d'un autre être ou de toute réalité en annulant toute différence entre eux. L'image est dans cette prise d'expérience intimement liée à l'intuition, au point qu'il n'y a entre elles aucune place pour l'intelligence. L'image est la vision du philosophe que nous devons aller voir avec lui ; elle est la chose vue elle-même et puisqu'elle rend présente la chose même, elle est participation à l'être. D'où son caractère direct. L'image se distingue aussi de la figure de style dans laquelle l'expression se substitue à la réalité, ainsi que du concept, du symbolique, lequel ne correspond à rien de perçu : de là son caractère concret. Dans ces deux caractères apparaît le rapport étroit qui relie les images à l'intuition, c.-à-d. au cœur de la méthodologie bergsonnienne. V.

Roger Mehl. — La Condition du philosophe chrétien. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947 ; in-8, 208 p., 8 fr. s.

La collaboration de la philosophie et du christianisme est un fait historique perceptible dans l'histoire de la dogmatique, de l'Église et de la piété. On constate en sens contraire une protestation de la foi contre cette intrusion de la sagesse des hommes : c'est dans cette dernière ligne que se situe l'œuvre de R. M., tant les conditions d'exercice de la philosophie chrétienne sont rigoureuses. Le concept de philosophie chrétienne, c.-à-d. où les éléments chrétiens prédominent est aussi suspect que celui de civilisation chrétienne (p. 23). La solution de continuité existant entre la dogmatique et la philosophie, si elle rend impossible une philoso-

phie de « structure chrétienne » laisse pourtant place à une philosophie « d'intention chrétienne ». selon laquelle le chrétien engagé dans le monde et libre, pratique une philosophie, dont le contenu sera rationnel, mais qui s'éclairera, voire sera rendu intelligible (p. 26) par la révélation. Cette dernière ne rencontre l'œuvre philosophique que dans le jugement qu'elle porte sur elle. Sans ce jugement la foi n'est plus la « décision absolue et suprême » du chrétien. La pensée du chrétien connaît la tension eschatologique ou elle n'est pas chrétienne. Mais la philosophie peut-elle accepter le for dit « externe » de la foi, source d'« intelligibilité » et rester elle-même, c.-à-d. rester l'œuvre de la seule raison ? V.

Gabriel-Ph. Widmer. — Les Valeurs et leur signification théologique. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950 ; in-8, 179 p., 7,50 fr. s.

Dans cette introduction à l'axiologie, l'A. vise à poser les termes d'une « problématique générale » philosophique et théologique des valeurs non pas au sens de résultat mais au sens de principe d'évaluation. L'A. se préoccupe de la découverte des valeurs, de leur nature, de leur fondement. Sur le plan philosophique, le fait fondamental qui nous certifie notre qualité d'existants et nous plonge dans l'univers des valeurs (l'un et l'autre sont liés) est le double *cogito* de Descartes et de Maine de Biran. Le *cogito* de Descartes est, selon l'A., une intuition explicitée dans laquelle le raisonnement joue un rôle aussi capital que la perception même du fait (p. 23). A cette analyse réflexive, purement philosophique, se substitue dans le domaine théologique la méthode d'intériorité, qui va de saint Augustin à Kierkegaard et celle d'« analyse de situation » : cette double démarche nous fait découvrir le théandrisme. L'univers des valeurs chrétiennes est ainsi atteint dans ses éléments invariants, constants : création, chute, rédemption. — Le théandrisme est en fait, de la part de Dieu, grâce et de la part de l'homme, foi, une foi qui transforme nos appréciations et qui, première par rapport à la raison, la « sollicite » cependant, car la raison doit épurer la foi de ses représentations grossières et dénaturantes. Foi et pensée concourent ainsi à l'actualisation de la relation théandrique, fondée sur le Créateur, le Christ et l'Église. Quoique l'A. exprime nettement sa confiance en la raison, l'analyse réflexive fondée sur le *cogito* de Descartes, le doute et la critique, ne lui permet guère d'échapper au subjectivisme. V.

A. Böhlig. — Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament. (Coll. Studien z. Erforschung des christl. Aegyptens, Heft 2 et 2 A). Munich, Lerche, 1953 et 1954 ; in-8, IX-427 + 121 p., 30 DM.

L'importante étude de M. A. B. répond pour une bonne part au vœu émis par Mgr Lefort dans son article *Gréco-Copte* des *Mélanges Crum.* Elle embrasse à la fois les mots empruntés au grec par le sahidique et le bohaïrique dans la langue du N. T. Pour le premier dialecte, l'A. a pu travailler sur la belle concordance du même Mgr Lefort, mais tout ce qui concerne le boh. et la littérature autre que le N. T. est dû aux patientes recherches de M. A. B. Évidement, et l'A. le reconnaît lui-même, son enquête est encore limitée ; elle donne toutefois des indications très pré-

cieuses en des domaines encore presque inexplorés. L'étude systématique de l'emploi syntaxique des conjonctions et prépositions grecques est entièrement neuve. On saura gré aussi à l'A. de la place importante qu'il consacre à la phonétique ; tant au point de vue dialectal que paléographique l'orthographe d'un mot grec peut éventuellement servir de repaire approximatif pour la localisation ou la datation d'un ms. Après une centaine de pages consacrées à l'étude du mot grec assimilé par le copte, l'A. groupe son étude des vocables d'après les différentes catégories auxquelles ils appartiennent et les étudie individuellement. Enfin en annexe au premier volume une table alphabétique comparative indique où le terme d'origine grecque est attesté : N. T. ou A. T., boh. ou sah., textes littéraires ou non. Cette belle étude donne de grandes espérances pour les autres travaux que nous promet M. A. B. D. E. L.

L. Costaz. — Grammaire Syriaque. Beyrouth, Librairie Orientale, 1955 ; in-8, II-251 p.

Cette grammaire, où s'allient une longue expérience de professeur et une connaissance approfondie de la langue, se présente comme un manuel classique. Destinée, avant tout, aux petits Maronites, elle sera appréciée même des syriacisants chevronnés. Elle est d'abord une réussite pédagogique. Par des artifices typographiques, la présentation est aérée ; grâce aux trois cycles, l'élève n'aborde les subtilités qu'après une étude sobre des grandes lignes. Les énoncés sont clairs et précis, à peu d'exceptions près. L'abondance des tableaux et un précieux vocabulaire des mots techniques en rendent la consultation aisée. Des deux prononciations, l'Auteur a choisi l'occidentale, comme étant celle de la clientèle pour laquelle cette grammaire a été faite principalement. Il se peut que ce choix complique l'explication de certains phénomènes linguistiques. Du point de vue scientifique, c'est une œuvre sûre et très au point. La phonétique, fort développée, ne laisse rien à désirer. La syntaxe, souvent le parent pauvre dans les grammaires sémitiques, nous semble très détaillée. Elle sera bien utile à ceux qui ont à travailler sur des traductions de textes syriaques : elle leur fournira la clef de maintes énigmes rencontrées dans ces textes et qui sont simplement des syriacismes. Quelques remarques. N° 163, 3e mot, vocaliser l'initiale avec *u*, non avec *ō*. Au n° 179, deuxième exemple, taquō, ne se trouve pas dans Payne-Smith ; il faut sans doute penser à təqen. De plus, dans la deuxième forme emphatique du féminin, le *taw* ne devrait-il pas porter le *rukkōkhō*? Au n° 183, le second exemple n'est pas expliqué : il s'agit d'un type qui n'est représenté, chez Nöldeke, que par quatre exemples. N'eût-il pas été préférable de le mettre en note ? N° 863, l'exemple de transcription *theoria* n'est pas heureux, car le *taw*, dans ce mot, n'a pas le *rukkōkhō*, puisque c'est une initiale. Ce sont là détails minimes. Il reste que cette grammaire mérite d'avoir, auprès des syriacisants, la même carrière que celle que connaît, auprès des hellénistes, celle de Ragon. D. Ch.-B. M.

Nikolaus S. Trubetzkoy. — Altkirchenslavische Grammatik : Schrift-, Laut- und Formensystem. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 228. Band, 4. Abhandlung). Vienne, Rohrer, 1954 ; in-8, 197 p.

Il faut rendre hommage à la vaste érudition du regretté prince Trubetzkoy et savoir gré au prof. Rudolf Jagoditsch d'avoir publié cette œuvre posthume du grand maître de Vienne. Il ne faudrait pas oublier toutefois que cette grammaire du vieux slave est un ouvrage nécessairement quelque peu vieilli, et cela non seulement parce qu'il est publié seize ans après la mort de son auteur, mais aussi parce qu'il est entièrement fondé sur les conceptions phonologiques d'avant guerre, dont la rigueur optimiste paraît aujourd'hui passablement surannée. Les ouvrages écrits par les adeptes de la phonologie et du structuralisme ont ceci de particulier qu'ils renseignent moins sur le sujet qu'ils traitent que sur les conceptions théoriques de leurs auteurs, souvent ingénieuses et attachantes. Par leur nature même, ces ouvrages s'adressent au cercle étroit des linguistes qui s'attardent encore à ces conceptions. L'auteur lui-même l'admet d'ailleurs lorsqu'il dit : « Daher können Sprachforscher, die in den Kategorien der modernen Sprachtheorie denken, die heutigen Handbücher des Altkirchenslavischen kaum mehr benützen » (p. 7). Les autres s'en tiendront aux manuels traditionnels et se consoleront en pensant que les termes de « moderne Sprachtheorie » et de « heutige Handbücher » ont, en 1955, nécessairement une autre valeur que celle qu'ils avaient en 1938.

B. O. U.

Hardin Craig. — English Religious Drama of the Middle Ages. Oxford, Clarendon Press, 1955 ; in-8, VI-421 p., 42/-.

La publication de cet ouvrage coïncide avec la tenue à Oxford d'un Congrès d'art dramatique. L'Angleterre a, dès le second quart du siècle, repris l'étude comme l'exécution d'œuvres dramatiques du moyen âge ; le succès du *Meurtre dans la Cathédrale* d'Eliot n'est qu'un exemple de la faveur apportée par le public à des productions nouvelles de ce genre. Le drame religieux du moyen âge anglais a une valeur en soi ; l'A. du présent ouvrage veut faire œuvre d'historien autant que de critique. Travail courageux, où les idées s'affirment. Il exige, pour comprendre ce théâtre religieux du moyen âge que l'on s'assimile la liturgie romaine. Il est évident que le *Prayer Book* anglican a peu de chose pour expliquer les origines liturgiques du théâtre. Cette étude couvre toute la période qui s'étend des origines jusqu'au XVIe siècle. Un chapitre final dira l'influence du drame religieux sur le théâtre de la Réforme et de la Renaissance. Tout le reste nous décrit, à partir de la liturgie, la naissance et le développement, puis l'autonomie du théâtre religieux. Le processus est semblable à celui que nous connaissons pour la France. Pour être complet, l'auteur explique longuement tout ce qui regarde le drame religieux, le « mystère » du moyen âge. Ensuite, il décrit les familles locales de Jeux, les mystères, les parties de Cycles. On a, de la sorte, comme le spectacle de la naissance du théâtre profane. Les lecteurs de cette revue découvriront, en outre, dans cet ouvrage, une ample source d'information sur l'état d'esprit en Angleterre avant la Réforme, comme sur la croyance, la liturgie, la place dans la vie des mystères chrétiens, de l'Eucharistie et du culte des saints. A côté d'autres ouvrages publiés chez le même éditeur sur le sujet, cet ouvrage constitue un enrichissement dans un domaine fort important.

D. Th. Bt.

II. HISTOIRE

Franjo Trogrančić. — Letteratura medioevale degli Slavi meridionali. (Dalle origini al XV secolo). Rome, Grottaferrata, 1950 ; in-8, VIII-240 p., Lire 800.
— **Storia della letteratura croata dall'Umanesimo alla Rinascita nazionale** (secolo XV-XIX). Rome, Editrice Studium, 1953 ; in-8, 375 p., Lire 2.500.

Ces deux ouvrages se complètent. Le premier résume l'œuvre des saints Cyrille et Méthode et analyse la littérature médiévale des Slaves méridionaux, tant ecclésiastique que profane, issue de la tradition vieux-slave. L'A. vise moins à y faire œuvre originale qu'à donner des informations solides et bien contrôlées. Il connaît bien la bibliographie du sujet et s'en sert avec discernement. Aussi son ouvrage rendra-t-il certainement des services aux lecteurs italiens auxquels il est destiné en première ligne. La présentation typographique, malheureusement, laisse beaucoup à désirer. Les fautes d'impression sont nombreuses dans les citations vieux-slaves. D'autre part, il est particulièrement regrettable que, par une carence de l'imprimerie, les titres des ouvrages russes soient imprimés en caractères vieux-slaves.

Le deuxième ouvrage est consacré à la littérature croate de la fin du XVe jusqu'aux premières années du XIXe siècle. Le terme de « littérature croate » y est à prendre au sens le plus large puisqu'il englobe toutes les littératures régionales non serbes, à savoir celles de Raguse, de Dalmatie, de Bosnie, de Slavonie et de la Croatie proprement dite, y compris la littérature en dialecte kajkavien. Dans ce volume également, la richesse de l'information a été le souci principal de l'A., et c'est elle qui donne de la valeur à l'ouvrage. Une abondante bibliographie (pp. 343-359) clôt le livre.

B. O. U.

Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe für Paul Diets, herausgegeben von Erwin Koschmieder und Alois Schmaus. (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes, München, Band IV). Munich, Isar Verlag, 1953 ; in-8, 329 p., portr., pl.

Ce volume de *Mélanges* offert à l'ancien titulaire de la chaire de philologie slave à l'Université de Breslau contient, outre la bibliographie du jubilaire, vingt-deux contributions dues, presque toutes, à ses collègues allemands. Leur contenu couvre plusieurs domaines des études slaves et voisines du slave et va de la recherche sur les origines de la mère du sultan Mohammed II jusqu'à l'analyse des éléments folkloriques dans l'œuvre de Gorjkij. Il est impossible d'examiner ici tous les articles. Seuls seront mentionnés ceux d'entre eux dont le sujet est susceptible d'attirer l'attention des lecteurs de l'*Irénikon*. L'aperçu rapide d'Iwan Mirtschuk sur la lutte entre Rome, Byzance et Moscou pour la suprématie spirituelle en Europe Orientale (pp. 24-41) déçoit par son approche publiciste et dépourvue de nuances. Ph. Schweinfurth nous fait mesurer toute l'irréparable perte qu'a fait subir à l'art de l'ancienne Russie la destruction,

pendant la dernière guerre, de l'église médiévale de Spas Neredica, près de Novgorod (pp. 72-80). Adolf W. Ziegler conteste la légitimité de l'emploi du terme de « césaropapisme » pour la politique religieuse de Byzance (pp. 81-97). Josef Hahn analyse l'emploi de l'impératif vieux-slave *rači* dans l'Eucologe du Sinaï (p. 124-137). Le métropolite Ilarion (Ivan Ohijenko), de façon assez surprenante, analyse les hébraïsmes du vieux-slave biblique, comme si les traductions vieux-slaves avaient été faites directement sur l'hébreu et non pas par l'intermédiaire d'un texte grec (pp. 163-178). B. O. U.

Stanislaw K. Papierkowski. — Twórczość literacka narodów poludniowo-slowiańskich : Serbów, Chorwatów, Slowienców i Bulgarów. (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniw. Lubelskiego, tom 38). Lublin, 1947 ; in-8, 136 p.

L'A. résume, de façon nécessairement concise, mais correcte, l'histoire littéraire des Slaves du Sud. Le gros du livre est consacré à la littérature moderne. B. O. U.

Katharina A. Jovanovits. — Die Heldenlieder von Kosovo. Einleitung von Prof. Dr. Ernst Dickenmann. Zurich, Rascher Verlag, 1951 ; in-16, 127 p., 7.50 fr. suisses.

Ce petit volume attachant nous présente les douze poèmes du plus beau cycle des chants épiques serbes, en une excellente traduction allemande qui a su rendre jusqu'au mètre même de l'original. Le slaviste de Berne, prof. E. Dickenmann, a pourvu la traduction d'une substantielle préface historique (pp. 31-32), qu'on voudrait cependant un peu plus explicite sur la forme littéraire et la métrique des poèmes. On est aussi quelque peu surpris que la christianisation définitive des Serbes y soit placée dans la deuxième moitié du XIIe siècle. B. O. U.

Annuaire de l'Académie de théologie « St. Clément d'Ochrida ». Nouv. sér. I (1950-51), II (1951-52), III (1953-54). Sofia, Sinodalno izdatelstvo, 1950-1954 ; 3 vol. in-8, 350 + 480 + 328 p.

Ces trois volumes apportent une documentation très riche sur les plus récents développements des études ecclésiastiques en Bulgarie. La grande variété des thèmes est elle-même une preuve de ce que le travail des écrivains ecclésiastiques bulgares a été considérable. On y trouve des essais, des recherches sur l'histoire de l'Église bulgare, et des synthèses théologiques ou canoniques, qui constituent une contribution remarquable à presque tout l'ensemble des sciences religieuses. Signalons particulièrement les travaux du prof. Snegarov sur la succession et les sièges des patriarches bulgares au début du IXe siècle (vol. 1950-51) et sur trois synaxaires inédits en ancien bulgare (vol. 1953-54). Le prof. Cankov revient encore une fois sur sa thèse concernant l'unité de l'Église (*kafoličestvo*), mais plus intéressante peut-être est sa contribution aux récents débats interorthodoxes sur la position et la valeur panorthodoxe du Mont Athos (ib.). Signalons aussi les noms des prof. Zonevski

et Pandurski, dont les études sont remarquables. — Il faut souligner le bienfait qu'a constitué pour la faculté de théologie de Ochrida son exclusion par l'État soviétique, de l'université de Sofia, laquelle est entièrement au pouvoir des marxistes. D. C. R.

A. A. King. — Cîteaux and her Elder Daughters. Londres, Burns et Oates, 1954 ; in-8, XII-412 p., 30/-.

M. K., connu pour ses écrits sur les liturgies orientales, donne dans ce volume une histoire-chronique des cinq premières abbayes de la réforme cistercienne : Cîteaux, la Ferté, Pontigny, Clairvaux, Morimond. Agrémenté de photographies de cisterciens modernes (des deux observances principales), le texte trace les événements marquants de l'histoire de chaque monastère, abbatiat par abbatiat. Seul de nos jours Cîteaux abrite de nouveau une communauté cistercienne, mais l'A., tout en nous donnant la succession (trappiste) des abbés de Cîteaux, ne nous dit rien ni de l'histoire de l'ordre ni de l'histoire de l'abbaye depuis la restauration. Pratiquement son récit s'achève avec les destructions de la Révolution et les péripéties des cinq propriétés jusqu'à ce qu'elles arrivent à leur affectation actuelle. Le livre foisonne de textes latins qui auraient du être plus soigneusement corrigés sur les épreuves (p. 6, n. 3 ; 11 ; 13 ; 150, n. 1 ; 162, n. 4, etc.). Il est précieux comme répertoire, mais comme toute chronique, illisible d'une traite. Les références bibliographiques sont abondantes et l'index des noms rendra de grands services. D. G. B.

Paul Roubiczek et Joseph Kalmer. — Jean Hus, Guerrier de Dieu. Traduit de l'anglais par Brigitte Barbey et Antoinette de Budé. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951 ; in-8, 231 p.

Les auteurs essayent dans cet ouvrage d'un ton assez populaire d'expliquer comment Hus en est venu à se mettre en contradiction avec l'Église de Rome par ses aspirations de réforme, sans avoir l'intention au début d'attaquer la hiérarchie catholique. On voit clairement comme il n'est pas le héros national qui était et est encore célébré par les nationalistes tchèques, bien que les premiers mouvements nationalistes et sociaux aient joué là, comme dans toute l'Europe, un rôle considérable. Les AA. tentent d'être objectifs mais peut-être y a t-il une pointe d'exagération dans la critique de l'Église romaine de ce temps, qui avait certainement besoin de réforme mais n'était pas à ce point perfide et intransigeante.

A. I.

Philip Hughes. — The Reformation in England : III « True Religion now Established ». Londres, Hollis et Carter, 1954 ; in-8, 458 p., 42/-.

Ce 3e volume nous paraît, encore plus spécialement que les précédents (cfr *Irén.*, 1954, p. 234), venir à son heure, De récents travaux portant sur des points particuliers comme sur des ensembles — nous pensons notamment à ceux du professeur Neale —, ont pu jeter de nouvelles lumières.

Il importait que du point de vue catholique un historien de la valeur de Father Hughes en tentât une synthèse, tout en apportant lui-même sa propre contribution. Il a tout naturellement distribué sa matière en deux parts sensiblement égales : Réforme, ancienne Église. La première partie consacrée à la « seconde conversion de l'Angleterre » est toute dominée par la lutte engagée dès 1559 entre deux conceptions de la Réforme : modérée et radicale, dont l'A. a raison de souligner les chances égales au point de départ. Il est évident que les Genevois avaient des atouts considérables mais la fermeté de la Reine, comme aussi l'énergie sur le plan administratif du primat Whitgift et de son entourage finit par avoir raison des disciples de Cartwright et Travers. Ce combat a également ramené l'anglicanisme à une manière de sentir plus en accord avec la tradition. Ce mouvement, dont l'un des manifestes fut le célèbre sermon de Bancroft, est symbolisé par la théologie de Richard Hooker. Father H. nous résume l'œuvre du théologien « judicieux » en des pages substantielles et nuancées qui figurent parmi les meilleures de l'ouvrage. Lumières et ombres sont justement appréciées dans un effort de sympathie. A propos des Articles de Lambeth le théologien qu'est Father H. eût pu également donner en parallèle la première rédaction due à Whitaker lui-même afin que le lecteur puisse instituer lui-même une utile comparaison. La seconde grande division traite de la lutte des catholiques et de leur résistance à l'établissement de 1559 au milieu des difficultés de toute sorte causées par les intrigues de la diplomatie. Elle étudie d'une manière approfondie la contre-offensive des missionnaires du cardinal Allen. Venus de Douai ou de Rome ils déployèrent un zèle héroïque au cours d'une persécution difficilement justifiable. On perçoit dans ces pages pleines de précisions toute la vie d'abnégation des *Recusants*. D. H. M.

W. Croft Dickinson, Gordon Donaldson, Isabel A. Milne. — A Source Book of Scottish History. Londres, Nelson 1952-1954 ; 3 vol. in-12, 218 + 230 + 502 p., 41/-.

W. Croft Dickinson. — John Knox's History of the Reformation in Scotland. Londres, Nelson, 1949 ; 2 vol. in-8, CX-374 + 498 p., £4. 4/-.

C. Stewart Black. — The Scottish Church. Glasgow, Maclellan, 1952 ; in-12, 272 p., 10/6.

G. D. Henderson. — The Claims of the Church of Scotland. Londres, Hodder et Stoughton, 1951 ; in-8, VIII-252 p., 15/-.

F. Goldie. — A Short History of the Episcopal Church in Scotland. Londres, S. P. C. K., 1951 ; in-12, 168 p., 14/-.

A. Mure Mackenzie. — Rival Establishments in Scotland 1560-1690. Londres, S. P. C. K., 1952 ; in-8, 48 p., 4/6.

L'on connaît l'admirable série de sources relatives à l'histoire d'Angleterre, intitulée *English Historical Documents* en cours de publication sous la direction de David Douglas. Une entreprise similaire a été tentée pour l'histoire de l'Écosse, bien que sur une base beaucoup plus modeste. Nous la devons au *Scottish Historical Department* de l'Université d'Édimbourg. Le premier volume nous conduit jusqu'en 1424, le second jusqu'en 1567,

et le troisième, le dernier et le plus volumineux, jusqu'en 1707. L'étudiant disposera ainsi commodément et sous un format très réduit, de la plupart des sources importantes relatives à l'histoire d'Écosse et traduites en anglais pour les documents anciens. Ces documents sont répartis suivant l'ordre chronologique et classés selon certaines grandes sections, qui doivent naturellement varier pour les différentes époques. Ces sections embrassent toutes les sphères de l'activité humaine. Des introductions concises et au fait des recherches les plus récentes replacent les textes dans leur cadre historique et soulignent la portée de chacun d'eux. On peut évidemment discuter du choix de ces textes et les auteurs s'y attendent. Ce choix est dans l'ensemble excellent. Peut-être à propos du *Scottish Prayer Book* de 1637 eût-il été bon de fournir quelques textes au-delà de la seule préface. On parle souvent dans le troisième volume de politique liturgique mais sans jamais donner un seul texte, à l'exception des Articles de Perth de 1618. De même une brève documentation sur les consécrations épiscopales de 1610 eût été bienvenue.

L'éditeur en chef de ces Sources de l'histoire d'Écosse W. Croft Dickinson, nous donne également une réédition d'un texte classique important : l'*Histoire de la Réforme en Écosse* du célèbre réformateur John Knox. Ce nouveau texte remplacera avantageusement l'édition précédente de Laing, trop bourrée de notes et qui présentait une orthographe trop archaïque. L'éditeur nous fournit une introduction érudite mais sans trop d'aménité pour l'Église romaine. Elle porte sur l'état de l'Église au début de la carrière de Knox, sur ses premières armes de prédicateur, sur son exil, sur l'activité qu'il déploya sous le règne de Marie Stuart, enfin sur les dernières années du réformateur. Le texte lui-même des cinq livres se présente en anglais rajeuni et comporte des notes brèves donnant des éclaircissements de détail et de nombreuses indications bibliographiques. Il est suivi de documents importants que le professeur W. C. D. a eu l'heureuse idée de mettre en appendice et qui forment ainsi une bonne moitié du second volume : La traduction due à Frith du traité de Patrick Hamilton, le récit donné par Foxe du martyre de George Wishart, l'un des premiers hérétiques écossais et surtout la *Confession of Faith*, la *Form and Order of the Election of Superintendents, Elders and Deacons*, le *Book of Discipline* ; enfin un index de près de 150 pages clôture le tout.

Voici maintenant deux volumes consacrés plus spécialement à l'Église presbytérienne. Le premier, dû à C. Stewart Black, est une brève histoire populaire de l'Église d'Écosse qui considère le presbytérianisme écossais comme la continuation légitime de l'ancienne Église celtique déjà antiromaine et même protestante. L'on voit d'ici l'exposé quelque peu bouffon qui attend le lecteur de la première partie de cet ouvrage. Ce ne sont pas d'ailleurs les questions théologiques qui intéressent l'A. et lui-même ne nous cache pas que la théologie de Calvin est fort éloignée du Christ et de l'Évangile : le fond de la religion c'est le libéralisme et la tolérance. L'ouvrage fait bien saisir à travers quelles luttes et quel déchaînement de passions, politiques, nationales ou plus futiles se sont forgés les motifs de division et cela, aussi bien vis-à-vis de la tendance puis de l'Église épiscopalienne, qu'à l'intérieur même de cette Église presbytérienne. Les schismes dus au fanatisme et à l'étroitesse des *Covenanters* du XVIIIe s. ou des partis du XIXe ont abouti à la situation cahotique de 1843 dont

on ne peut que féliciter l'Église d'être définitivement sortie en 1929. L'A. nous aide à suivre divisions et retours, grâce à un bon tableau mis en tête de son livre.

L'ouvrage suivant, traitant de la même Église et dû à G. D. Henderson, bien que comportant de nombreuses références historiques, est une présentation de l'Église presbytérienne d'Écosse en termes susceptibles d'attirer l'attention de l'homme moderne. On se rappelle que l'archevêque d'York, le Dr. Cyril Garbett a naguère fait paraître un ouvrage intitulé *The Claims of the Church of England.* Le professeur H. a publié chez le même éditeur un livre parallèle consacré à l'Église dont il est lui-même une personnalité marquante. Après une brève esquisse de l'histoire de cette Église d'Écosse, l'A. étudie le rôle qu'exerce la Bible à la fois dans le peuple et chez les doctes, puis il montre l'influence exercée par la théologie de Calvin, aussi bien sur la pensée religieuse que sur l'activité civile et politique de l'Écosse. En traitant du culte, l'A. s'efforce de montrer comment son Église allie à un certain sens de la liturgie une préférence marquée pour la prière spontanée. Celle-ci est, en fait, prédominante et le service demeure consciemment puritain. Les anciennes controverses comme les discussions récentes indiquent une fidélité sans défaillance à la conception du ministère traditionnelle dans le presbytérianisme, du moins chez la très grande majorité des théologiens, un petit nombre se faisant une certaine notion de succession apostolique. Seule une conception très réformée de l'épiscopat pourrait se faire admettre. Après une étude des sectes avec la leçon qu'elle comporte pour l'Église qu'elles ont abandonnée et retrouvée la plupart par la suite, l'A. insiste comme il se devait, sur le rôle très important des laïcs dans sa communauté. Les problèmes que soulèvent les rapports de l'Église et de l'État dans une Église établie, et qui ont entraîné ici certaines séparations, sont surtout envisagés sous l'angle historique, mais l'A. n'omet pas d'examiner le rôle que doit jouer normalement une Église calviniste dans la vie publique. Le ministère est de nouveau abordé, mais cette fois sous l'aspect pastoral : prédication et problèmes de la formation des ministres. Les questions œcuméniques, en conclusion de ce volume, sont surtout centrées sur les unions déjà réalisées en Écosse et sur l'Alliance presbytérienne, dont on espère une coopération plus étroite entre les Églises réformées. Les relations avec l'anglicanisme ne seraient pas prometteuses dans l'immédiat, du moins selon l'A. Cette « introduction » nous paraît mériter l'attention de tous ceux qui s'intéressent à la première des dénominations écossaises.

L'on connaît assez mal l'histoire des diverses provinces de la Communion anglicane et même lorsqu'il s'agit de l'Écosse, tous ne distinguent pas clairement de l'Église presbytérienne établie dont nous avons parlé jusqu'ici l'Église épiscopalienne qui constitue l'anglicanisme en pays écossais. Cette petite Église désétablie et séparée de la précédente depuis 1690 compte tout juste un peu plus de 100.000 âmes. F. Goldie passe sur la période où les deux Églises n'en faisaient encore qu'une et développe surtout son exposé depuis 1690. Après de dures persécutions au temps des lois pénales du XVIIIe siècle, viennent les années de lente consolidation et de développement. Le mouvement d'Oxford exerce même son influence, en particulier chez un évêque tel que Bishop Forbes de Brechin. L'A. ne nous fait d'ailleurs grâce d'aucun des évêques des XIXe et XXe siècles

en consacrant à chacun une notice. « Minutieux » est d'ailleurs le terme qui vient à l'esprit à propos de tout ce travail, dont la rigueur donne parfois une impression de nomenclature mais qui rend ce petit volume précieux à bien des égards. Il faut noter la longue compétition entre la Liturgie écossaise et celle du *Prayer Book* anglais qui a été l'un des points de friction parmi les pasteurs et les fidèles jusqu'à ces derniers temps. Aujourd'hui liberté d'usage est laissée au ministre. L'A. passe également en revue les diverses assemblées qui se sont tenues, l'acquisition progressive des libertés, la revision fréquente du Droit Canon, la situation de l'Église aux diverses dates et les réalisations des évangélisations contemporaines. Aucun paragraphe ne traite même brièvement des relations avec l'Église établie et les autres Églises du mouvement œcuménique. Le *Primus* dans l'introduction rappelle seulement la grande vocation qui lui paraît devoir être en Écosse celle de l'Église aux destinées de laquelle il préside.

Depuis la Réforme jusqu'en 1690 presbytérianisme et épiscopalisme ont été successivement imposés par le pouvoir en Écosse, avec parfois un certain amalgame entre les deux. A cette date, comme nous venons de le dire, ces deux formes de gouvernement ecclésiastique ont alors mené une vie séparée dans les deux Églises distinctes : l'Église presbytérienne établie et l'Église épiscopalienne. A. Mure Mackenzie qui se place au point de vue épiscopalien, résume dans sa brochure les diverses alternatives. A partir de 1572 (mort de Knox), des évêques titulaires purement administratifs *(Tulchan Bishops)* jouant le rôle de superintendants, puis le premier établissement presbytérien (1592-1597), le revirement inspiré par Jacques VI-I en faveur d'un épiscopat plus anglican, que l'A. appelle sacramentel (1597-1610), l'histoire de cet épiscopat (1610-1638), le second établissement presbytérien (1638-1660), enfin l'épiscopat de la Restauration (1660-1690) et la chute de ce système. L'A. eût pu signaler plus clairement que durant la période de 1610 à 1638 l'épiscopat sacramentel n'ordonna ni ne réordonna aucun presbytre. Il y eut juxtaposition. Aujourd'hui que l'épiscopat et la liturgie eucharistique de type anglican-écossais se font librement admettre dans l'Inde du Sud, il est bon de relire toute cette histoire, et il n'est peut-être pas trop tôt pour se féliciter des accords de principe du présent et des réalisations éventuelles d'un proche avenir. D. H. M.

Archeion Pontou, t. XVIII. Annuaire du Comité des Études sur le Pont. Athènes, Myrtidis, 1953 ; in-8, 328 p.

Cet annuaire continue régulièrement à livrer les études les plus variées sur la langue, les mœurs, les chants, les superstitions, l'histoire (petite et grande), les saints de cette terre grecque qu'était le Pont avec la célèbre Trébizonde ; toutes les contributions sont marquées d'une grande acribie scientifique. Les principaux collaborateurs sont A. A., I. et D. K. Papadopoulos, Georbeïs P. M. Papadopoulou, le R. P. V. Laurent, A. A., et Od. Lampsidis qui s'est chargé de l'édition. D. G. B.

A. Hadjinicolaou-Marava. — *Ὁ Ἅγιος Μάμας*. (Coll. de l'Instit. fr. d'Athènes, 57. Centre d'Études d'Asie Mineure, Cappadoce, 9). Athènes, Institut Français, 1953 ; in-8, 116 p., 17 pl.

Saint Mamas a eu comme premiers panégyristes les grands saints cappadociens Basile et Grégoire de Nazianze. Pour eux c'était un saint thaumaturge très connu, de son vivant simple pâtre. De sa vie nos docteurs ne disent rien de plus. Une figure populaire ne pouvait se contenter de si peu, aussi les hagiographes et le folklore se sont-ils mis à la besogne avec le résultat que l'on devine. Mme H. s'est attachée à tracer dans toutes ses étapes, jusques et y compris les traditions modernes, la fortune posthume de ce saint qui trayait les biches. Elle a magnifiquement réussi son entreprise dans une belle étude. — Qu'il soit permis à un étranger qui est très loin d'être un ennemi de la langue démotique, d'exprimer le vœu que les Grecs n'oublient point que leur langue « savante » avec son histoire deux fois millénaire mérite plus de respect et un emploi plus étendu qu'on ne lui accorde à présent. D. G. B.

G. C. B. Davies. — Henry Phillpotts, Bishop of Exeter, 1778-1869. Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-8, 416 p., 42 /-.

Le Dr. Ph. est célèbre comme grand prélat, batailleur intrépide et persévérant contre toutes manifestations de l'esprit libéral dans tous les domaines. Grand seigneur et pluraliste, père de dix-huit enfants, il fut un des plus grands évêques d'Exeter ; administrateur doué, il irait jusqu'au bout pour exiger de ses curés qu'ils paient à leurs vicaires un salaire équitable. C'était certainement un homme qui en imposait et ne craignait rien ni personne. On dirait que pour lui l'opinion publique n'existait pas, et cependant, en telle circonstance il se donne beaucoup de peine pour se la concilier. Il est surtout célèbre pour son rôle dans l'affaire Gorham qui tournait sur la régénération baptismale et dont l'issue fut la conversion de quelques âmes au catholicisme, dont le futur cardinal Manning. Le livre est agréablement écrit et mérite qu'on s'y arrête.

D. G. B.

G. P. H. Pawson. — Edward Keble Talbot, his Community and his Friends. Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-8, 182 p., 17 /-.

E. W. Kemp. — N. P. Williams. *Ibid.*, VIII-220 p., 21 /-.

La S. P. C. K. inaugure un nouveau genre de « biographie ». Les deux livres présentés ici offrent d'abord un bref *Memoir* du sujet et puis complètent (?) le portrait ainsi esquissé par une brève sélection de ses écrits. Peut-être la formule donne-t-elle une satisfaction provisoire à ceux qui ont connu personnellement le personnage, mais à nous, le grand nombre qui n'avons pas eu cet avantage, elle ne donne qu'une pâture bien maigre. Le P. Talbot, nous a-t-il semblé, a été extrêmement mal servi par ce procédé, et ses lettres du front ne peuvent guère avoir aujourd'hui d'intérêt pour personne. Si le Dr. Williams en sort un peu moins diminué, ce bonheur n'est que très relatif. Faut-il conclure que la biographie est dorénavant à mettre sur la liste toujours croissante des arts morts et oubliés ? Nous ne l'espérons pas. Un point : Pourquoi ne nous a-t-on pas expliqué les croquis dans Williams, pp. 40 et 66 ? D. G. B.

H. R. T. Brandreth. — Dr Lee of Lambeth. A Chapter in Parenthesis in the History of the Oxford Movement. Londres, S. P. C. K., 1951 ; in-8, X-198 p., 21/-.

L'A. poursuit ici la veine de ses *Episcopi vagantes*. Le héros de ce livre en était un des plus remarquables. Le Dr. Lee a joué un rôle considérable dans tout le mouvement de réunion « catholique » qui a pris racine dans l'Église anglicane au siècle passé. Il a été l'associé de tous les acteurs dans ce drame, membre de l'*Association for the Promotion of the Unity of Christendom* et du curieux *Order for Corporate Reunion ;* il a été sacré évêque dans des circonstances qui restent aujourd'hui encore obscures, et après une vingtaine d'années passées dans un isolement ecclésiastique quasiment total, est finalement entré dans la communion de l'Église romaine. M. Br. nous a décrit avec sympathie et objectivité une personnalité romanesque et haute en couleur à souhait. D. G. B.

P. F. Anson. — The Call of the Cloister. Religious Communities and kindred bodies in the Anglican Communion. Londres, S. P. C. K., 1955 ; in-8, XVI-642 p., 42/-.

Écrit par un converti de l'anglicanisme, dédié à la communauté anglicane de la Résurrection, muni d'un *Imprimatur* signé par l'évêque catholique d'Aberdeen et édité finalement par une maison anglicane, ce livre s'est déjà fait remarquer. C'est un directoire et en même temps une histoire de toutes les communautés anglicanes d'hommes et de femmes dans le monde entier, existantes encore ou défuntes. Dans une *Introduction* M. A. nous parle de l'attrait exercé par le cloître dans l'anglicanisme des XVIIe et XVIIIe siècles, notamment dans la communauté familiale de Little Gidding et chez un certain nombre de personnes isolées. Mais la vie religieuse au sens technique fut un fruit du Mouvement d'Oxford. Le livre décrit cette floraison non pas dans une chronologie stricte mais par catégories : Communautés d'hommes ; Communautés féminines : 1845-51 ; 1851-58 ; 1860-70 ; 1870-1900 ; depuis 1900 ; Communautés d'outre-mer : U. S. A., Canada, Afrique du Sud, Afrique Orientale, Australie, Nouvelle-Zélande, Inde et Pakistan. Certains points frappent le lecteur catholique : 1) les dénominations « modernes » de certaines sociétés, p. ex., *Communauté de réparation à Jésus dans le Très Saint Sacrement ;* 2) l'office choral de rigueur partout heureusement ; 3) un glissement constant de la vie active vers la vie contemplative ; 4) le petit nombre des religieux, beaucoup de congrégations n'ont qu'une petite vingtaine de membres ; 5) les discrètes réticences de l'A. lorsqu'une communauté se trouve soudain réduite à deux ou trois membres et doit tout recommencer *ab ovo ;* 6) de sérieuses difficultés de recrutement, comme chez nous. Tous les genres de vie religieuse sont représentés parmi les communautés féminines. La possibilité d'une vie strictement retirée du monde ne semble pas exister pour les hommes. Les chapelles de couvents qu'on voit sur les photographies ne nous ont pas enthousiasmé, disons-le franchement. Ce livre est unique et complète heureusement le *Guide to the Religious Communities of the Anglican Communion* recensé dans *Ir.*, XXV (1952), p. 425. D. G. B.

P. I. Panagiotakos. — *Πεντακόσια ἔτη μετὰ τὴν Ἅλωσιν* **(1453-1953).** *Θρῆνος, κρίσεις καὶ γνῶμαι.* Athènes, chez l'A., 1953 ; in-8, 40 p.

Le distingué légiste de l'Église orthodoxe grecque, bien connu des lecteurs d'*Irénikon*, prononce une élégie, forme des jugements (« le comique édifice de Florence » — l'épithète est inédite comme caractérisation de l'Union de 1439) et émet des avis dont la pièce maîtresse serait la constitution d'un « État de la Cité du ... Phanar » ! Pour notre part, nous ne voyons pas dans toute la galaxie des Églises orthodoxes sœurs, une seule qui se rallierait à pareille manifestation de ce qu'elles appellent elles-mêmes le « papalisme orthodoxe ». D. G. B.

Henriette L. T. de Beaufort. — **Le Taciturne.** Genève, Labor et Fides, 1954 ; in-8, 207 p., 1 p. h.-t.

Cet ouvrage, plutôt un roman qu'une étude historique, dépeint le prince allemand devenu le héros national des Pays-Bas, G. d'Orange, tout en donnant une description très suggestive de cette époque, en laquelle la Réforme, sous son aspect calviniste, a pris racine dans ces régions. Maints passages révèlent le talent de l'A., par exemple, ceux qui parlent des personnages historiques comme Marguerite de Parme, Philippe II d'Espagne, le Duc d'Albe, voire de Luther, Calvin, et même de Breughel. Cependant on pourrait souhaiter plus de précision à propos des caractéristiques des deux réformateurs et de leurs doctrines ; nous ne signalons ici que le passage sur l'expérience mystique (p. 29), qui n'est pas tout à fait conforme à la réalité. L'ensemble fait, en tout cas, mieux comprendre cette période significative dans l'histoire de l'Europe occidentale.
D. N. E.

Prager Festgabe für Theodor Mayer. Édité par Rudolf Schreiber. (Forschungen zur Geschichte und Landeskunde der Sudetenländer, 1). Freilassing-Salzburg, Müller, 1953 ; in-8, 290 p.

Cet hommage est une réimpression de celui de 1943. Comme l'éditeur nous le dit : « il ne fallut pas changer un mot ; un signe pour l'objectivité, même après 1938-39 ». Cette remarque et le choix de la devise : « Eingedenk der Väter, unerschütterlich treu unserem Volke » (Nous souvenant de nos pères, inébranlablement fidèles à notre nation), qu'a portée le *Verein für Geschichte der Deutschen in Böhmen* depuis 80 ans, nous prouve que rien n'a été changé dans la mentalité des habitants d'autrefois de la Bohême et de la Moravie. Pour nos lecteurs il nous semble que l'article de E. Winter : *Kaiser Joseph II. und der Kardinalprotektor der deutschen Reichskirche F. Herzan Reichsgraf von Harras* soit de quelque intérêt. L'A. veut nous donner un portrait juste du cardinal Herzan et étudier ses relations avec l'empereur Joseph II, fondant ses investigations sur la correspondance entre le Cardinal et l'Empereur. Pour nous il est intéressant de voir comment l'*Aufklärung* et la tendance vers une Église nationale allemande a été déjà en vogue avant le régime de Joseph II dans les cercles du clergé supérieur et comment l'impératrice Marie-Thérèse malgré sa dévotion religieuse aidait ses tendances. A. I.

V. I. Alekseev. — Nevidimaja Rossija. (La Russie invisible, en russe). 1952, 406 p.
Id. — Rossija Soldatskaja. (La Russie militaire, en russe). 1954, 344 p.
G. P. Fedotov. — Novyj Grad. (Cité nouvelle, en russe). Recueil d'articles. 1952, 378 p.
Pravoslavie v Žizni. (L'Orthodoxie vécue, en russe). 1953, 414 p. New York, Chekhov Publishing House, in-8.

Il faut rendre hommage aux Éditions Chekhov de New-York pour leur incessante activité dont nous avons le plaisir de présenter quelques échantillons. —V. Alekseev a écrit une espèce de chronique dont on soupçonne le caractère souvent autobiographique et qui s'étend sur l'avant-guerre et la guerre 1941-45. Son héros, né avant la révolution de 1917 mais élevé sous son régime, fait partie d'un groupe de ses contemporains spiritualistes et même religieux, comme lui, et évoluant dans le monde communiste. C'est intéressant malgré des longueurs. — G. P. Ivask a réuni sous le titre de *Cité nouvelle* qui fut celui d'une revue fondée naguère à Paris par G. P. Fedotov, écrivain russe bien connu et mort aux États-Unis en 1951, un choix de ses articles. Ils ont paru précédemment dans différentes revues et sont groupés en trois parties : La Russie et l'Occident, l'Art et la Littérature, Problèmes de Philosophie et de Culture. Partout F., qui fut un humaniste convaincu, s'efforce de dégager l'état de la tradition spirituelle russe surtout sous le régime soviétique et d'en prévoir l'avenir post-soviétique. — Un groupe de professeurs des facultés théologiques orthodoxes de Paris et de New-York, sous la conduite du prof. S. Verchovskoj se sont proposé de donner une interprétation orthodoxe de la vie qui soit adaptée aux conditions et aux besoins de l'émigration russe, tant ancienne que nouvelle. Ne pourrait-on déceler l'influence du christianisme occidental dans le choix de certains sujets : Bible, problèmes sociaux, missions, etc. ? Mais leur solution se veut strictement orthodoxe, c'est-à-dire puisée dans la Tradition, qu'on comprend comme l'expérience collective et mystérieuse de l'Église.

D. C. L.

Notices bibliographiques.

J. Beyer, *Les Instituts séculiers*. S. l., Desclée de Brouwer, 1954 ; in-12, 404 p., 150 fr.

Le R. P. B. a écrit une petite Somme doctrinale et documentaire pour ceux qui ont embrassé cette nouvelle forme de vie consacrée. Il ne tarit pas de mises en garde, basées sur son expérience, contre une assimilation pure et simple à la vie religieuse traditionnelle. La Troisième Partie sur la législation propre nous a semblé la plus intéressante. Les Appendices contiennent des documents importants.

Karl Barth, *Das Geschenk der Freiheit*. (Theol. Stud., 39). Zollikon, Evangelischer Verlag, 1953 ; in-8, 28 p.

Conférence donnée par K. Barth en 1953 à Bielefeld devant la *Gesellschaft für evangelische Theologie*, où le grand théologien protestant traite du don de la liberté comme fondement d'une éthique évangélique. La liberté propre de Dieu est la souveraineté de la grâce, dans laquelle il opte pour l'homme et est ainsi entièrement « Seigneur » en tant que Dieu de l'homme. La liberté donnée à l'homme, c'est la joie d'être enfant de Dieu. L'éthique évangélique est l'approfondissement de l'action de Dieu en l'homme.

Thomas Merton, *La Manne du désert ou le Mystère des psaumes*. (Coll. Orans Christianus). Paris, Éd. de l'Orante, 1954 ; in-16, 192 p.

Les psaumes sont la nourriture de la vie intérieure du moine. Le célèbre auteur s'est évertué à expliquer ce thème, non seulement à l'usage de ceux qui mènent auprès de lui la vie contemplative, mais de tous ceux qui veulent prendre goût à la psalmodie, à l'Écriture et à la liturgie. Cet ouvrage constitue en même temps comme un petit traité à l'initiation au sens spirituel de l'Écriture. Il est dédié au P. Daniélou dont on rencontre ici plus d'une idée chère.

La Messe. Les chrétiens autour de l'autel, par les prêtres de la Communauté sacerdotale de Saint-Séverin. (Coll. Présence chrétienne). Bruges, Desclée de Brouwer, 1955 ; in-12, 210 p.

Beaucoup connaissent déjà la communauté de Saint-Séverin. Une équipe sacerdotale livre ici le résultat de ses expériences liturgiques au quartier latin de Paris. Expérience de renouvellement qui ne manque ni d'audace ni de qualité. L'ouvrage est orné de belles illustrations.

Dom Henri Tissot, *Les Pères vous parlent de l'Évangile*. T. II. Le Sanctoral. Saint-André, Apostolat liturgique, 1955 ; in-12, 750 p.

Nous avons fait l'éloge en son temps (*Irén.*, 1954, p. 213) du premier tome de cet ouvrage, qui donne une traduction excellente des homélies du bréviaire, en donnant le texte entier des commentaires d'où sont extraits les péricopes. Le présent volume contient les homélies du sanctoral. Nous souhaitons vivement que les leçons patristiques des seconds nocturnes des dimanches soient traités de la même façon.

Huldrych Zwingli, *Brève Instruction chrétienne (1523)*. (Coll. Les cahiers du Renouveau, IX). Genève, Labor et Fides, 1953 ; in-12, 52 p.

« Petit manuel envoyé à tous les prédicateurs pour leur donner les instructions élémentaires indispensables à une prédication fidèle » en ce début de la Réformation où il n'y avait pas encore de protestants, tel est cet opuscule. Il a été traduit ici pour la première fois intégralement en français par les soins de M. J. Courvoisier, le spécialiste genevois des questions zwingliennes.

Dom Patrice Cousin, *Abbon de Fleury*. Paris, Lethielleux, 1954 ; in-8, 240 p., 3 cartes.

C'est à Fleury-sur-Loire, que vécut à la fin du Xe siècle ce moine « savant, pasteur et martyr », émule de Gerbert et qui fut victime de son zèle pour la réforme monastique. Figure assez peu connue, et qui méritait cette biographie, pour laquelle l'A. n'a reculé devant aucune peine. L'effort qu'il a fait pour donner la meilleure présentation scientifique à son ouvrage est certainement très méritoire. Quelques bévues de-ci de-là : anachronique par exemple cette traduction des mots « *insidiator pessimus* », lue dans un texte du Xe siècle, par « traître machiavélique ».

Ulrich Altman, *Hilfsbuch zur Geschichte des christlichen Kultus*. I : Zum altkirchlichen Kultus. Berlin, Töpelmann, 1949 ; in-12, VI-92 p.

Ce petit ouvrage, à l'usage des étudiants en théologie protestante, donne en traduction allemande des textes qui ont trait au culte dans l'ancienne Église : on y trouve entre autres des extraits des épîtres clémentines, de la Didaché, de Justin, Tertullien, Cyrille de Jérusalem, des Constitutions apostoliques, etc. Instrument de travail pratique et de consultation commode.

Mélanges Colombaniens. Actes du Congrès international de Luxeuil 20-23 juillet 1950. (Biblioth. de la Société d'Histoire ecclés. de la France). Paris, Alsatia, s. d. ; in-8, 420 p.

Cet ouvrage comprend 44 études dues à des érudits français et étrangers. Elles sont destinées à illustrer le mémoire du grand moine apôtre. Divisées en 5 chapitres, elles traitent successivement de l'Église à l'époque de S. Colomban, de la vie et de l'œuvre du saint, de son action et particulièrement de ses fondations, de son culte et de ses disciples. Parmi les colla-

borateurs, citons MM. G. Le Bras, G. Bardy, D. P. Salmon. L'ouvrage est orné de 26 illustrations, et apporte une importante contribution à l'histoire du monachisme occidental.

HEINZ LÖWE, *Der Streit um Methodius*. Quellen zu den nationalkirchlichen Bestrebungen in Mähren und Pannonien im 9. Jahrhundert. (Kölner Hefte, histor. Reihe, 2). Cologne, Pick, s. d. ; in-12, 66 p.

La série dans laquelle paraît ce fascicule est destinée à donner aux chercheurs un assemblage de sources latines généralement éparses, pour l'étude de l'Histoire. Le présent recueil contient les lettres des papes Jean VIII et Étienne V, et d'autres documents des annales franques et des sources hagiographiques relatives à Cyrille et Méthode.

MARTIN P. NILSSON, *La Religion populaire de la Grèce antique*. (Coll. Civilisations d'hier et d'aujourd'hui). Paris, Plon, 1954 ; in-12, 250 p.

Petit ouvrage neuf et de valeur sur l'ancienne religion des Grecs envisagée dans toutes ses résonances populaires, dû à la plume de l'ancien recteur de l'Université de Lund, et traduit de l'anglais par F. Durif. Les campagnes, coutumes et fêtes rustiques, la religion d'Éleusis, la maison et la famille, les cités, les panégyries, les superstitions, l'enfer, les oracles, les devins, tels sont les titres des principaux chapitres.

Ἔρευνα καὶ Ἀλήθεια. Athènes, Bonne Presse, in-16.
La Bonne Presse d'Athènes publie sous ce titre général une série abondante de brochures d'une vingtaine de pages sur les thèmes de la vie chrétienne dans le monde contemporain.

Encyclopédie bénédictine. Normes à l'usage des directeurs et des collaborateurs. 't Wilderhof, 1953 ; in-12, XVI-516 p.

Dans la préface de cet ouvrage, M. van der Essen nous expose comment l'A., après trente années d'efforts, a réussi à mettre sur pied un centre d'étude et de recherches pour créer « un répertoire méthodique des connaissances utiles concernant les maisons et les personnages bénédictins ». En fait, ce volume de « normes » ne pourra être utile que lorsque l'ensemble de l'œuvre sera réalisé. S'il dénote, comme le dit la préface « une volonté tenace, un optimisme solide et un esprit de suite qu'on ne rencontre pas tous les jours », il déçoit par la minutie disproportionnée de sa présentation, et son manque de réalisme.

Liberté et Vérité. Contribution de professeurs de l'Université catholique de Louvain à l'étude du thème proposé à l'occasion du bicentenaire de *Columbia University*. Louvain, Nauwelaerts, 1954 ; in-12, 192 p.

Les thèmes proposés ici sont particulièrement dignes d'attention en raison de la qualité des auteurs qui les ont traités : *Vérité et libre recherche scientifique* (L. De Raeymacker) ; *Liberté, valeur morale et sociale* (J. Leclercq) ; *Liberté et Vérité* (A. Dondeyne) ; *Liberté et Vérité psychologique*

(J. Nuttin) ; *Liberté de l'historien catholique* (R. Aubert) ; *Liberté et vérité en critique littéraire* (C. Mœller) ; *Dans les Sciences naturelles* (J. Ladrière).

RUDOLF GROSS, *Vom Geheimnis der christlichen Gestaltung*. Kassel, Stauda, 1950 ; in-8, 224 p.

L'A. veut établir les bases d'une science pour une nouvelle structure chrétienne, en regard des nouvelles structures sociales qui travaillent en ce moment le monde : en tout, 76 thèses sur les différentes manières de saisir l'image du Christ en fonction d'une adaptation au monde contemporain.

Hamburg 1953. (Der deutsche evangelische Kirchentag in Wort und Bild). Stuttgart, Kreuzverlag, 1953 ; in-4, 64 p., illustr.

Les luthériens d'Allemagne ont consacré leur rencontre de 1953 à l'approfondissement de l'espérance chrétienne, don de Dieu, pour une humanité dans la souffrance. De nombreux chrétiens ont regagné dans ces journées la conviction que le Christ est vraiment « vivant au milieu d'eux ».

Berlin 1951. (Der deutsche evangelische Kirchentag in Wort und Bild). Stuttgart, Kreuzverlag, 1951 ; in-4, 94 p.

Le *Kirchentag* de Berlin dont la présente brochure, abondamment illustrée, donne une idée, compte parmi les plus importants en raison de l'endroit même où il s'est tenu. Le thème général : « Nous sommes frères » y a fait prendre conscience de l'universalité de la foi chrétienne, étrangère aux bornes politiques et raciales.

Imprimatur :
P. BLAIMONT, vic. gen.
Namurci, 30 sept. 1955.

Cum permissu superiorum.